Kun je een zygote liefhebben?
Over de waarde van het leven en de grenzen van de morele gemeenschap

Rede
uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar
in de ethische aspecten van de gezondheidszorg, in relatie
met de humanistische levens- en wereldbeschouwing
aan de Universiteit van Amsterdam,
op 24 september 1993,
door
dr. G.A. den Hartogh

Geachte Toehoorders,

In een van zijn ontelbare nagelaten aantekeningen bespreekt Kant de vraag hoe men gelukkig wordt. Volgens Epicurus is het belangrijkste je gevoeligheid voor aangename ervaringen te ontwikkelen. Maar daarmee maak je jezelf tot gijzelaar van Fortuna, die mogelijk voor jou meer onaangename dan aangename ervaringen in petto heeft. De Stoïcijnen bepleiten daarom jezelf zoveel mogelijk te bevrijden van de heerschappij van pijn en plezier. Maar dat streven naar onaanraakbaarheid levert slechts een afgestompt en glansloos leven op, waarvan het zelfs de vraag is waarom het de moeite van het leven waard zou zijn. Het ware ideaal is daarom volgens Kant "die gefühlvolle Seele im Ruhe". Streef ernaar een toestand te bereiken waarin je wel in staat bent te genieten van het mooie en het goede in het leven, maar daar voor je geestelijk evenwicht niet afhankelijk van bent. De gevangene die in zijn kerker nog oor heeft voor het gezang van de nachtegaal.
Met een analoog dilemma is iedereen vertrouwd die werkt op het terrein van de gezondheidszorg. Bij dat werk word je immers regelmatig geconfronteerd met de zorgen en het lijden van anderen, soms in geringe, zelfs beuzelachtige, maar vaak ook in schrijnende en aangrijpende vormen. Een goede arts of verpleegkundige zal hiervoor de ogen niet sluiten, zij zal zich niet alleen interesseren voor de ziekte maar ook voor de betekenis van die ziekte in het leven van de patiënt, zaken die soms trouwens moeilijk te onderscheiden zijn. Maar dit roept een probleem op dat analoog is aan dat van Epicurus: wie in te sterke mate meeleeft met de patiënt, maakt zichzelf het leven moeilijk en het functioneren onmogelijk. Op dat inzicht kan men dan weer reageren met de "Stoïcijnse" houding van de arts die alleen ziektebeelden ziet en mogelijke ingrepen overweegt, en zich daarbij afsluit voor de subjectieve beleving van de betrokkene. Natuurlijke selectie zal er wel de verklaring voor zijn dat men de afstandelijkheid en cynische humor van de "Stoïcijnse" arts vaker tegenkomt dan de hartelijke deelname van de "Epicureïsche", zelfs al bij medische studenten. Ook voor de arts en de verpleegkundige is het ware ideaal wellicht "die gefühlvolle

Seele im Ruhe": een vermogen zich in de belevingswereld van de patiënt te verplaatsen dat de eigen innerlijke rust en zekerheid niet aantast.
Geneeskunde is, zoals Harry Kuitert ergens zegt, een vorm van weldoen. De rol van geneeskundige heeft daarmee niet alleen, zoals elk ander beroep, een moreel aspect, maar zelfs een morele definitie. De dispositie van de ideale arts is dan ook niet anders dan een pregnante uitdrukkingsvorm van de morele attitude als zodanig. Volgens Hume zijn alle morele deugden te herleiden op "benevolence", wel-willen, en de noodzakelijke voorwaarde daarvoor is "sympathy", het vermogen van een mens zich te verplaatsen in de gevoelens van een ander, een vermogen dat Hume aan een minutieuze analyse onderwerpt. Kant beschrijft de fundamentele morele houding veeleer als respect: de erkenning dat de ander zijn eigen leven te leiden heeft, en de bereidheid hem dat te laten leiden. Ook daartoe moet men echter in staat zijn te begrijpen wat voor die ander belangrijk is, en waarom. Alle grondvormen van morele aandacht: welwillendheid, respect, zorg, barmhartigheid, tolerantie, zelfs rechtvaardigheid, impliceren inlevingsvermogen. Zolang kinderen dat vermogen missen, zijn ze ook nog niet moreel aanspreekbaar.
Deze inleidende beschouwing had, neem ik aan, iets van een stichtelijk woord, waarin gezegd wordt wat we allemaal wel weten maar wat nu en dan toch weer eens gezegd moet worden. Dat hoop ik tenminste, want ik heb u willen verleiden tot instemming. De moraal begint met empathie, wie zou het willen betwisten? Troost u, wat ik verder te zeggen heb is aanzienlijk controversiëler. Ik ben echter van plan te laten zien dat mijn omstreden conclusies uit mijn onomstreden uitgangspunt volgen.

De kring der partners

Wat is kenmerkend voor een moreel probleem? Een eerstejaars student geneeskunde gaf het volgende antwoord op deze tentamenvraag. "Een moreel probleem is niet lichamelijk aantoonbaar, je kunt het ook niet genezen door geneesmiddelen. Bijvoorbeeld: een depressie als je steeds maar geen promotie maakt." (Ik begreep toen voor het eerst wat men mogelijk met de term "klinische ethiek" zou kunnen bedoelen.)
Het antwoord had moeten zijn dat een moreel probleem te maken heeft met botsende belangen. (De ingewijde raadt nu van welke auteur de leerstof afkomstig was.) Dat roept echter de voorafgaande vraag op aan welke wezens wij belangen kunnen toeschrijven. Hoe we ook de fundamentele morele houding willen typeren, als welwillendheid of als respect, ten opzichte van wie of wat kan en moet die houding precies worden ingenomen? Wie behoren er tot de morele gemeenschap of, om met Arent van Haersolte te spreken, tot "de kring der partners"? Ik geef een lijst van entiteiten - het is al moeilijk een algemeen begrip te vinden dat de hele lijst omvat - waaraan sommigen "morele status" willen toekennen en anderen die willen onthouden: anencefalen, onomkeerbaar comateuze patiënten, zeer ernstig geestelijk gehandicapten, Alzheimer-patiënten in het laatste stadium, menselijke pre-embryo's, nog niet levensvatbare foetussen, levensvatbare foetussen, pasgeborenen, toekomstige generaties, hogere zoogdieren, alle zoogdieren, alle dieren, alle levende wezens, biologische soorten, ecosystemen, de biosfeer van de planeet Aarde, rotsen, kristallen, kunstwerken.

Hebben deze entiteiten iets dat ons uitnodigt bij onze keuzen met hen rekening te houden; heeft elk van hen, in zichzelf, waarde? Bij elk van de entiteiten die ik noemde is een heel cluster van morele problemen te bedenken die alle in laatste instantie samenhangen met die kwestie van de morele status. Het is dan ook begrijpelijk dat dit een problematiek is die veelal sterke emoties losmaakt. Het is niet eenvoudig bij de bespreking daarvan zelf het ideaal van "die gefühlvolle Seele im Ruhe" trouw te blijven.
Ik wil het vanmiddag in het bijzonder hebben over pre-embryo's, dat wil zeggen embryo's in de eerste veertien dagen na de bevruchting. Maar ik zal me daar niet toe beperken. Je hoort tegenwoordig vaak zeggen dat de ontwikkeling van ethische theorieën weinig zin heeft: er zijn evenveel theorieën als er ethici zijn, en uiteindelijk kiest iedereen toch de theorie die past bij de intuïtieve opvattingen die zij al had. Maar in zekere zin hebben wij niet te veel theorieën, maar te weinig. Wie probeert zijn opvatting over de morele status van het pre-embryo argumentatief te verantwoorden, zal moeten zorgen dat wat hij zegt zonder inconsistentie past in een algemene theorie betreffende morele status, en bovendien verenigbaar is met alle bekende biologische feiten. Ik zou de stelling aandurven dat niet één van de tot nu toe verdedigde standpunten aan deze eis voldoet. Dat lijkt mij een reden enigszins wantrouwend te zijn ten opzichte van intuïtieve zekerheden.

"Should trees have standing"

Om mijn methodische eis van meet af serieus te nemen, zal ik eerst een ander statusprobleem aan de orde stellen, en wel een probleem uit de sfeer van de milieu-ethiek. Milieu-ethische concepties onderscheiden zich het meest markant door de grenzen die zij stellen aan de morele gemeenschap. De meeste concepties willen die grens breder trekken dan de menselijke soort, zij zijn "non-antropocentrisch". Binnen deze groep zijn weer twee hoofdstromingen: een meer individualistische (bio-centrisme) en een meer holistische (eco-centrisme), die elkaar overigens niet noodzakelijk hoeven uit te sluiten, zoals het werk van Wouter Achterberg toont. Het biocentrisme bepleit de kring der partners uit te breiden tot een of meer van de volgende categorieën: hogere zoogdieren, alle dieren die in staat zijn pijn te voelen, alle levende wezens. Het ecocentrisme richt zich niet op individuen, maar op levensgemeenschappen: species, ecosystemen, GAIA. (In de radicaalste vorm wordt zelfs aan menselijke individuen als zodanig geen morele status toegekend, alleen als onderdeel van een ecosysteem.) Ik wil hier aandacht besteden aan die ruime vorm van biocentrisme die met alle levende wezens rekening wil houden. Hebben, bijvoorbeeld, bomen status?
Voor een bevestigend antwoord op die vraag worden twee typen argumenten gebruikt. De ene argumentatiestrategie beroept zich op het feit dat objecten die meer dan instrumentele waarde hebben gekenmerkt worden door eigenschappen als uniciteit, diversiteit en structurele complexiteit, en dat deze eigenschappen ook toekomen aan levende wezens. Hierop kom ik nog terug. Het tweede argument gaat uit van een vergelijking tussen levende wezens en artefacten. Entiteiten van beide soorten hebben een functionele organisatie gemeen die het mogelijk maakt toestanden ervan te waarderen. Een fotokopieerapparaat is in goede staat als zijn onderdelen zo met elkaar samenwerken dat het, in de mate waarin zijn ontwerp dat

toestaat, maximaal heldere en ongevlekte kopieën voortbrengt, die sorteert et cetera, in de kortst mogelijke tijd en bij het laagst mogelijke energieverbruik. Met gebruik van dezelfde maatstaven kunnen we ook zeggen dat het ene kopieerapparaat beter is dan het andere. Maar deze waarderingen zijn duidelijk afgeleid van de behoeften van de normale gebruiker van zulke apparaten. Als ons wordt meegedeeld dat dit een goed apparaat is, of dit apparaat in goede staat, kunnen we vragen: goed voor wie? Het antwoord is: voor de gebruiker. De waarde van het bestaan van het apparaat en van de toestand waarin het verkeert, is dus instrumenteel van aard.

Een boom is een entiteit die actief een stofwisselingsproces met zijn omgeving onderhoudt dat zo is georganiseerd dat de boom zijn bestaan en zijn reproductief vermogen in stand houdt. De boom is in goede staat als hij, in de mate waarin zijn genetisch programma dat toestaat, groeit en bloeit. Maar als we nu opnieuw vragen: goed voor wie, is het antwoord ditmaal: goed voor de boom zelf. De boom heeft, zoals dat heet, een eigen goed. Maar dan is het ook mogelijk ten opzichte van de boom een houding van welwillendheid aan te nemen, of hem wel te doen, bijvoorbeeld door hem te begieten of te beschutten tegen overmatige warmte of kou. Het is de boom zelf die daarmee (iets) opschiet.

Zijn zulke activiteiten inderdaad goed voor de boom zelf? De vraag is dubbelzinnig. Dat blijkt als we dezelfde vraag stellen bij de voortgezette voeding en verzorging van een onomkeerbaar comateuze patiënt: zijn die activiteiten goed voor de patiënt zelf? Ja, in de zin dat ze zijn functioneren als levend organisme bevorderen. Nee, in de zin dat dat functioneren van het subjectief gezichtspunt van de patiënt zelf uit geen waarde meer heeft, omdat de patiënt zo'n gezichtspunt niet meer in kan nemen. We brengen hem wel in een betere toestand, maar dat maakt hem zelf niets meer uit. Hetzelfde geldt voor de boom. Het goed van de boom is weliswaar niet afgeleid van dat van een gebruiker, en dus niet instrumenteel, maar het is daarom nog niet een eigen goed van de boom in de volle zin van het woord: de boom verhoudt zich tot zijn goede toestand uiteindelijk niet anders dan het fotokopieerapparaat, namelijk niet. Dan volgt echter ook dat de boom op zichzelf niet het voorwerp van welwillendheid kan zijn, want om die houding tegenover een wezen te kunnen innemen, moeten we ons kunnen verplaatsen in het subjectieve gezichtspunt van dat wezen, en een boom heeft geen subjectief gezichtspunt.

Volgens het biocentrisme is de waarde van de levende natuur onafhankelijk van wat goed is voor mensen. Die waarde hoeft daarom echter niet onafhankelijk te zijn van menselijke waardering. Een biocentrist hoeft niet per se een Platoonse conceptie te hebben van de ontologische status van waarden. Achterberg bijvoorbeeld erkent dat er alleen waarden bestaan voor een waarderend subject. Daarmee is, zo houdt hij staande, niet gezegd dat alle waarden ook afgeleid zijn van het belang van dat subject. Wat in zijn blikveld als goed verschijnt, hoeft niet noodzakelijk goed-voor-hem te zijn. Dat is op zichzelf juist, maar toch geeft Achterberg hiermee meer toe dan hij zou willen. Want waarden duiken dan toch pas op in het perspectief van een subject, of liever: in het gedeelde perspectief van subjecten die bepaalde kenmerken hebben die noodzakelijk het "maatgevend kader" (Duintjer) van hun waarderingen vormen. Allereerst betreft dat het feit dat zij kunnen onderscheiden en kiezen tussen handelingsalternatieven. Als waardevol worden daarbij die eigenschappen van elk van de alternatieven aangemerkt die reden geven om dat alternatief te kiezen. In de

tweede plaats zijn daarmee dan ook de behoeften en belangen verondersteld die voor die keuze relevant zijn. Dat hoeven inderdaad niet de behoeften en de belangen van het subject zelf in engere zin te zijn, maar het moeten, zoals Hume al benadrukt, behoeften en belangen zijn van subjecten die voldoende op hem lijken om hun gevoelens te kunnen delen. Waardering is, zoals elke cognitieve activiteit, afhankelijk van een gemeenschappelijke levensvorm, en om een levensvorm gemeenschappelijk te hebben moeten de participanten zich in elkaar kunnen verplaatsen.

Constituerende waarde

Betekent dit nu dat de gehele niet-bewuste natuur alleen maar "milieu" kan zijn, grondstof of werktuig, gebruiksvoorwerp? Met die conclusie zou ik de grondervaring waar de hele milieu-ethiek op gebaseerd is, eenvoudig negeren. De natuur kan ons overweldigen en betoveren, en daarom ook een voorwerp zijn van bewondering en van ontzag. Wat ons in deze kwestie parten speelt is een te eenvoudig conceptueel schema; er is echter meer tussen hemel en aarde dan intrinsieke en instrumentele waarde. Neem nu een kunstvoorwerp, laten we zeggen het Gezicht op Delft (of op Toledo). Heeft dit intrinsieke of heeft het instrumentele waarde? Het ongerepte bestaan van het kunstwerk heeft geen waarde wanneer er niemand meer is of zal zijn die oog heeft voor de esthetische kwaliteit ervan. In elk geval is het absurd van dat bestaan te zeggen dat het van waarde is voor het kunstwerk zelf. Maar anderzijds is het evenzeer misleidend om te zeggen dat het schilderij dus alleen instrumentele waarde heeft. Het is juist het belangeloze waarnemen van het schilderij dat het leven van de waarnemer verrijkt. Dat waarnemen is belangeloos in de zin dat het niet ondernomen wordt omdat het causaal bijdraagt tot de realisering van iets anders dat waardevol is. Een kunstwerk produceert geen kunstgenot zoals een tekstverwerker een tekst produceert. Waardevol is de mentale registratie, eventueel de articulatie, van de esthetische kwaliteiten *van dit schilderij*, dat kan dus niet ingeruild worden voor iets anders met behoud van de waarde. Het waarnemen is bovendien belangeloos doordat het zijn waarde alleen realiseert wanneer de toeschouwer zich in het werk verliest, zijn gehele aandacht erop concentreert. Wanneer zij ook maar ten dele intentioneel gericht zou blijven op het kunstgenot dat het werk haar verschaft, zou dat ten koste gaan van dat genot.
Op een analoge manier heeft de onbewuste natuur "constituerende waarde" (Joseph Raz) omdat zij het leven van de bewuste natuur verrijkt. (Het is significant dat met name ecocentrische auteurs vaak de *schoonheid* van levensgemeenschappen noemen.) Voor wat de mens betreft bestaat die waarde voor een deel in een leven dat zich bewust plaatst in het ruimere zingevende kader van die natuur, dat in het grensgeval - denk aan een landschap dat alleen ongerept blijft wanneer het zo min mogelijk door mensen wordt betreden - zelfs tevreden kan zijn met het eenvoudige besef dat die natuur bestaat. Het zijn juist eigenschappen als uniciteit, diversiteit en complexiteit die de onbewuste natuur (evenals de kunst) die waarde geven; eigenschappen die dan ook geen grond vormen om de natuur intrinsieke waarde toe te schrijven. Boeiend is bijvoorbeeld ook de ervaring van dingen die niet door de mens gemaakt of ontworpen zijn, waarin de mens dus nu eens niet zichzelf tegenkomt; of het besef dat de natuur letterlijk onuitputtelijk is, altijd weer in staat ons te verrassen met nog onbekende feiten en samenhangen. In zo'n relatie treedt

de natuur dus niet op als productiefactor, laat staan als een factor die, om datgene te kunnen produceren dat werkelijk waarde heeft, zelf vernietigd moet worden. En ook hier geldt dat deze relatie vooral verrijkend is voor degene die in staat is zich erin te verliezen. Dat verklaart trouwens ook waarom de sensibiliteit van "die gefühlvolle Seele im Ruhe" niet kwetsbaar is op de manier waarop die van de Epicureër dat is. Zij is niet bekommerd om haar eigen mentale toestand, maar haar mentale toestand is: bekommerd te zijn om iets anders. Wie voor het eerst gefascineerd door een microscoop naar een bevruchte eicel kijkt - wat een uniciteit, diversiteit en complexiteit -, is niet geïnteresseerd in zijn eigen fascinatie.
Ik vraag mij af of de milieu-ethiek, in haar volhardend streven om de natuur een van de mens onafhankelijke morele status te geven, toch niet op een bepaalde manier antropocentrisch is gebleven, namelijk door de aard van de morele relatie tussen mens en natuur op te vatten naar het model van de relatie tussen mens en mens. Natuurlijke entiteiten moeten rechten hebben, we moeten plichten hebben jegens hen, ze moeten doel-in-zichzelf zijn, et cetera. Wellicht heeft het meer zin de ervaring van het leven in relatie tot de natuur van het standpunt van "die gefühlvolle Seele im Ruhe" te beschrijven.

Een minimumvoorwaarde voor morele status

Wanneer is er minimaal sprake van een subjectief gezichtspunt dat empathie en daarmee een fundamentele morele houding als welwillendheid of respect kan oproepen? Wanneer een organisme niet alleen leeft in stofwisseling met zijn omgeving, maar zich daartoe op de een of andere manier verhoudt. Daarmee bedoel ik niet alleen dat het zich van zijn wereld bewust moet zijn. Als we ons verplaatsen in een louter registrerend bewustzijn, zullen we immers ook alleen maar iets registreren, en dus nog steeds niet waarderen. Om morele status te verlenen aan zijn drager, moet het bewustzijn zelf een waarderend karakter aannemen, en dat wil zeggen dat het op z'n minst moet selecteren tussen wat nagestreefd en wat vermeden dient te worden. Het moet dus het bewustzijn zijn van een wezen dat vatbaar is voor pijn en plezier, of tenminste voor ervaringen van tevredenheid en frustratie die op pijn en plezier lijken. In feite heeft ieder bewustzijn dat karakter. De evolutionaire functie van het bewustzijn is immers dat het aanpassingen aan een veel grotere reeks van wisselende omstandigheden mogelijk maakt. Maar daarvoor moet het niet alleen registreren, maar het geregistreerde van positieve en negatieve betekenissen voorzien. Behalve "perceptie" is er dus ook altijd meteen "gevoel" en "wil".
Tegen de biocentrische waardering van levende organismen kun je nog aanvoeren dat het niveau waarop waarde gesitueerd wordt willekeurig gekozen is: ook een onderdeel van een levend organisme (een wortelstelsel of een blad) kan als een functionele organisatie beschouwd worden, zo ook een populatie, een species of een levensgemeenschap. Maar bij dieren springt het individuele niveau er als het meest geëigende uit, omdat het bewustzijn zich op dit niveau openbaart.
Tegen deze conclusie is echter een belangrijk bezwaar aangevoerd, vooral van de kant van ecocentrische auteurs. Het is onjuist dat pijn en plezier de markeringspunten zijn van het ontstaan van intrinsieke waarde. Pijn is slechts een signaal: het informeert het organisme dat er bedreigingen zijn voor leven en

gezondheid, dat het bijvoorbeeld gewenst is wat minder inspanningen te leveren. Als zodanig is het onmisbaar. Stel dat we een stof ontdekten die, in de atmosfeer verspreid, bij alle levende wezens elk pijngevoel zou wegnemen. Dat zou bepaald niet de grootst mogelijke weldaad voor de levende natuur zijn, integendeel. Wie pijn wil uitroeien lijkt op degene die de brenger van slecht nieuws wil doden (Callicott). Zo ook is niet plezier van intrinsieke waarde, maar dat waarvan plezier (in het algemeen) de aanwezigheid signaleert: en dat is het optimaal functioneren van het organisme, de rijke en onbelemmerde ontplooiing van alle daarin genetisch aangelegde vermogens. Maar als dat het is - en niet het bewustzijn ervan - dat voor bewuste wezens werkelijk intrinsieke waarde heeft, waarom zou het dan geen intrinsieke waarde hebben voor wezens die bewustzijn missen?
De objectie moet, denk ik, om te beginnen enigszins genuanceerd worden. Pijnbestrijding kan op zichzelf een vorm van weldoen zijn; het is dan ook een wezenlijk element in de geneeskunde. Het kan ook wreed zijn een dier niet uit zijn lijden te verlossen. Omgekeerd is ook plezier tenminste een component van het geluk, en tot op zekere hoogte een zinvol streefdoel. In hoofdzaak ben ik het echter met de critici eens. Niet de pijn is het fundamentele kwaad, maar de ziekte. Het is een wijdverbreid misverstand dat een mens gelukkig is als hij zich gelukkig voelt; en het is ook een steeds terugkerend hoogtepunt in een college ethiek om bij studenten dat onwrikbare geloof aan het wankelen te brengen.
(Stap één. Stel dat je je happy voelt omdat je denkt dat het werk dat je doet van waarde is en gewaardeerd wordt, dat je naaste omgeving je op handen draagt en iedereen die je kent respect voor je heeft, terwijl dit allemaal niet zo is en de mensen je achter je rug uitlachen en beklagen, ben je dan gelukkig? Zo ja, hoe kunnen de mensen je dan beklagen? Sommige studenten beginnen hier te aarzelen, maar de meesten vinden dat als zo iemand sterft zonder te hebben uitgevonden dat hij zijn hele leven in een illusie heeft geleefd, hij gelukkig is geweest. Stap twee. Een Amerikaanse filosoof, Nozick, heeft een machine uitgevonden waardoor het mogelijk is elektroden in je hersenen te plaatsen, en vervolgens door een vooraf vastgesteld programma je hele leven lang jezelf precies die ervaringen te verschaffen die je wenst: bijvoorbeeld het bewustzijn dat je een groot en gevierd auteur bent, overladen met prijzen, in staat van je royalty's een luxe villa op Capri te kopen et cetera. Zou je je aan die machine laten aansluiten als dat kon? Nou, nee.
Misschien zijn we allemaal wel aan zo'n machine aangesloten, zei een slimme student geneeskunde. Die heb ik maar aangeraden filosofie te gaan studeren.)
Maar de weerlegging van deze hedonistische drogreden leidt niet tot de gewenste conclusie. Het is juist dat *wat* waarde heeft voor een bewust wezen niet primair zijn plezier en de afwezigheid van pijn is, maar de ontplooiing van zijn natuurlijke vermogens. Dat neemt niet weg dat dit alleen waarde heeft voor een waarderend wezen, een wezen dat in staat is met gevoelens van pijn en plezier te reageren op dat wat de ontplooiing van zijn natuurlijke vermogens bedreigt en bevordert. (En vervolgens ook voor een wezen dat in staat is zich in het subjectieve gezichtspunt van dit waarderend wezen te verplaatsen.)
Daarmee heb ik ook het argument weerlegd dat de binding van intrinsieke waarde aan een subjectief gezichtspunt een restant zou zijn van Cartesiaans dualisme. Ik beweer niet dat alleen bewustzijnstoestanden intrinsiek waardevol zijn, en

lichamelijke toestanden niet. Ik beweer dat ze allebei alleen waarde hebben als het toestanden zijn van een subject dat in staat is ze te waarderen.

De wet en de wetenschap

In februari van dit jaar diende de regering een wijziging van de wet inzake medische experimenten in waarin regels worden gesteld inzake handelingen met menselijke embryo's. Een aantal handelingen wordt categorisch verboden; daaronder het ingrijpen in het genetisch materiaal van een geslachtscel of embryo en het doen ontstaan ("kweken") van een embryo met het oog op wetenschappelijk onderzoek. Bij algemene maatregel van bestuur kan onderzoek met door in vitro fertilisatie (IVF) tot stand gebrachte embryo's voor een periode van maximaal tweemaal twee jaar worden verboden. Blijkens de Memorie van Toelichting is verder beraad over de toelaatbaarheid van zulk onderzoek noodzakelijk, al staat al wel vast dat de ruimte ervoor zeer beperkt zal zijn. Terwijl dat beraad gaande is, mogen in het geheel geen experimenten plaatsvinden. De regering hoopt dat de betrokken onderzoekers bereid zullen blijken te zijn zich vrijwillig aan een moratorium te binden. Mocht dat onverhoopt niet het geval zijn, dan heeft zij het middel van de algemene maatregel van bestuur achter de hand om het bindend op te leggen.
Wat voor onderzoek is het dat door deze beperkende maatregelen getroffen wordt? Een IVF-behandeling begint met hormonale stimulatie van de eierstokken die beoogt een meer dan normaal aantal eicellen ter bevruchting te verkrijgen. Dat aantal kan uiteenlopen van een tot vijftien of meer. De bijna rijpe eicellen worden door een follikelpunctie opgenomen; dat gebeurt de laatste jaren met behulp van een vaginale probe onder echoscopisch zicht, een relatief kleine operatieve ingreep. Met zo'n 75% van deze eicellen wordt getracht een bevruchting tot stand te brengen, die in ruim 80% van de gevallen slaagt. De zo tot stand gekomen embryo's ontwikkelen zich tot het achtcellig stadium; daarna worden er maximaal drie, in het AMC de laatste tijd doorgaans twee, teruggeplaatst. In een aantal gevallen blijven er dan embryo's over die, als ze van voldoende kwaliteit lijken te zijn, worden ingevroren. Dit komt in het AMC op elke vijf puncties ongeveer eenmaal voor. Indien geen zwangerschap tot stand komt, kunnen deze ingevroren embryo's, voorzover nog intact, bij een volgende poging worden gebruikt; daarmee wordt een nieuwe hormonale stimulatie vermeden, alsmede de punctie, die immers toch enige belasting en enig risico met zich meebrengt.
Op een gegeven ogenblik is dan de behandeling succesvol, of wordt van verdere pogingen afgezien. De dan nog overblijvende embryo's zouden, na verkregen toestemming van de donoren, voor wetenschappelijk onderzoek kunnen worden gebruikt. Het gaat daarbij om relatief geringe aantallen. Het zou ook mogelijk zijn welbewust te trachten een nog groter aantal eicellen te oogsten, om daarmee pre-embryo's tot stand te brengen die van meet af voor wetenschappelijk onderzoek bestemd zijn: het kweken. Een bezwaar dat daaraan kleeft is dat dan extra hormonale stimulatie nodig zou zijn. Daarbij zijn vraagtekens te plaatsen, met name betreffende de mate waarin de instemming van de betrokken vrouw, afhankelijk als zij is van medische hulp voor de realisering van haar kinderwens, medisch handelen kan rechtvaardigen dat niet in haar persoonlijke belang is. Nog een mogelijkheid is

donatie van eicellen te vragen aan vrouwen die voor sterilisatie komen; hieraan zijn soortgelijke bezwaren verbonden.
Waarop richt zich zulk onderzoek? In de eerste plaats op de vergroting van de kennis van de ontwikkeling van het embryo, ter verbetering van de techniek en ter verhoging van de succeskans. De kennis van de oorzaken van embryonale sterfte is nog zeer onvolledig; er is vooral meer onderzoek nodig om chromosomale defecten te onderscheiden en de oorzaken ervan vast te stellen. Onderzoek van triploïde embryo's (een eicel versmolten met twee zaadcellen) heeft bijvoorbeeld uitgewezen dat die zonder uitzondering ernstig defect zijn. De kans op zulke gebreken blijkt ook sterk toe te nemen wanneer de tijdsduur tussen de penetratie van de zaad- in de eicel (inseminatie) en de vorming van twee pronucleï langer is dan normaal.
Belangrijk is voorts de ontwikkeling van pre-implantatiediagnostiek. Daarbij wordt in gevallen waarin uit de familiegeschiedenis een kans op genetische afwijkingen is af te leiden, in het vier- of achtcellige stadium een cel weggenomen voor genetisch onderzoek. Het eenvoudigste is het geslacht van het embryo te identificeren, dit maakt het mogelijk geslachtsgebonden afwijkingen te vermijden. Intussen is ook een aantal defecten genetisch gelokaliseerd. Het is nu dan ook al mogelijk embryo's te onderzoeken op hemofilie, kystische fibrose, de dystrofie van Duchenne, het fragiele X-syndroom en nog zo'n veertigtal andere afwijkingen. Zulk onderzoek is minder invasief dan prenatale diagnostiek, maar het voornaamste voordeel is dat een eventueel defect kan worden vastgesteld voor het begin van de zwangerschap, waardoor een vrouw uit een risicogroep zonder mentale reserve aan die zwangerschap kan beginnen, en een eventuele abortus wordt voorkomen. Dit zou misschien zelfs voor vruchtbare vrouwen een reden kunnen zijn om de IVF-techniek te gebruiken. De techniek is voornamelijk ontwikkeld in Engeland; daar bestaat een wettelijke regeling voor experimenten die het mogelijk maakt het benodigde onderzoek te doen, ook met daarvoor speciaal gekweekte embryo's. In Nederland is Maastricht op het ogenblik voor dit type onderzoek een belangrijk centrum.
Een nieuwe ontwikkeling waarvoor ook in het AMC belangstelling bestaat, is die van micro-fertilisatietechnieken. Onvruchtbaarheid is soms het gevolg van het feit dat zaadcellen niet in staat zijn op eigen kracht de barrière van de zona pellucida, de eischil, te doorbreken. Er wordt gezocht naar mogelijkheden hen daarbij te helpen, onder meer door micro-injectie. Hierbij wordt één, desnoods dode, zaadcel door de eischil heen gestoken (Intra Cytoplasmatic Sperm Insemination, ICSI). Dit is een logisch vervolg op de ontwikkeling van de IVF-techniek zelf: van een nog grotere groep tot dusver onvruchtbare mensen (in dit geval mannen) kan de wens een eigen kind te hebben worden vervuld. Bij dit onderzoek wordt geen embryo tot stand gebracht om er vervolgens mee te experimenteren, het eventuele embryo is het resultaat van een succesvol experiment. Toch wordt ook dit onderzoek, evenals dat naar de gevolgen van het invriezen van onbevruchte eicellen, door het wetsontwerp verboden; men brengt daarbij immers embryo's tot stand zonder de bedoeling te hebben ze te implanteren, dus wel degelijk "voor onderzoeksdoeleinden".
Er zijn ook typen van onderzoek die niet ten doel hebben de geboorte van een gewenst kind mogelijk te maken. Allereerst het onderzoek naar een anticonceptiemethode die erop gericht is de activiteit van zaadcellen uit te schakelen. Men kan het succes van een vaccin beproeven door te trachten een IVF uit te voeren, en die poging kan weer, ditmaal onverhoopt, slagen.

Vervolgens het kankeronderzoek. Het vermoeden bestaat dat proto-oncogenen een rol spelen in de normale ontwikkeling van embryo en foetus. Nadere bestudering van dat proces zou het begrip voor de latere ontwikkeling van tumoren kunnen vergroten. Op het ogenblik richt dit onderzoek zich op celculturen en dieren, maar in een later stadium zou het ook bij de mens kunnen plaatsvinden.
Tenslotte is relevant dat in de cellen van het embryo zich nog geen afweersysteem heeft ontwikkeld. Dit opent de mogelijkheid kerncellen van een embryo, dat korte tijd geïmplanteerd moet zijn geweest, in het productiesysteem van bloedcellen te brengen zonder dat immunologische reacties optreden, hetgeen een mogelijke geneeswijze zou zijn voor leukemie en andere bloedziekten.
Als al dit onderzoek nu, tien jaar na de introductie van de IVF-techniek, in Nederland verboden wordt, hoe zullen we dan verder omgaan met nieuwe therapeutische mogelijkheden die het voortgezette onderzoek in bijvoorbeeld Engeland en Australië oplevert? Waarschijnlijk op dezelfde manier als met de IVF-techniek zelf, die ook niet zonder experimenten met embryo's - nog wel daarvoor speciaal gekweekte - ontwikkeld had kunnen worden. We doen het onderzoek niet zelf, maar nemen de resultaten ervan over zonder verder moeilijk te doen. Misschien zelfs met morele opluchting. Als het bijvoorbeeld zou lukken een veilige techniek te ontwikkelen voor het invriezen van onbevruchte eicellen, zou een belangrijke reden wegvallen om meer embryo's tot stand te brengen dan men van plan is terug te plaatsen. Dezelfde reden die ons verbood het onderzoek te doen, zal ons er dan toe bewegen de resultaten ervan te gebruiken.

Waarom beschermwaardig?

In de Memorie van Toelichting wordt de beschermwaardigheid van het embryo als volgt beargumenteerd. "De opvatting dat embryo's bescherming verdienen leeft in brede lagen van de bevolking. Zij is dikwijls gegrond op een emotionele en gevoelsmatige notie, een verbazing over het wonder van *het* leven, die in respect en piëteit voor dit wonder tot uiting komt."
Deze formulering is op een zeer kenmerkende manier onprecies. Waarom zou respect en piëteit voor het wonder van het leven een grond zijn om bijzondere beschermwaardigheid te verlenen aan het menselijk embryo, in vergelijking met bijvoorbeeld beren, berken, baarzen of amoeben? In al die gevallen is immers ook sprake van leven, en het is niet minder wonderlijk.
"Meer rationeel", zegt de MvT dan ook terecht, "is de constatering dat vanaf het moment van de bevruchting het embryo kan uitgroeien tot een individu dat onverwisselbaar is met elk ander individu. Alle (genetische) informatie voor de ontwikkeling tot een volwassen mens is aanwezig. Eerbied voor en bescherming van het menselijk leven ook in dit ontwikkelingsstadium en in deze verschijningsvorm is daarom naar onze mening geboden. De waardigheid en daarmee beschermwaardigheid van de mens c.q. menselijk leven kunnen immers niet worden afgemeten aan de mate waarin zich de geestelijke en lichamelijke vermogens hebben ontwikkeld, noch de wijze waarop zij zich hebben ontwikkeld."
Er zijn twee standaardargumenten voor de beschermwaardigheid van het pre-embryo, en het is niet helemaal duidelijk of in de geciteerde passage alleen het eerste of ook het tweede wordt omhelsd. Volgens het eerste argument komt

intrinsieke waarde toe aan ieder individu van de soort "mens", juist omdat het tot die soort behoort. Volgens het tweede komt intrinsieke waarde toe aan wezens die bepaalde waardevolle eigenschappen bezitten, of die de potentie hebben die eigenschappen te ontwikkelen. Ik zal deze argumenten respectievelijk aanduiden als het species- en als het potentialiteitsargument. Beide argumenten zijn niet zonder meer met elkaar te verenigen: het species-argument ontkent immers dat er "eigenschappen" zijn, zoals geestelijke of lichamelijke vermogens, die een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de toekenning van intrinsieke waarde. Er zullen dan immers altijd leden van de menselijke soort zijn die de betrokken eigenschappen, zelfs in potentie, missen, en wellicht leden van andere soorten die ze hebben.

Wie of wat geldt voor het species-argument precies als een individu van de menselijke soort? Blijkbaar de individuele zaad- of eicel niet, hoewel die ook dragers zijn van menselijk leven. De MvT beschouwt een wezen kennelijk als individu van de menselijke soort als het de potentie heeft zich te ontwikkelen tot een volwassen mens, en die potentie heeft het als het "alle" benodigde genetische informatie in zich draagt. Het leven van de zygote is discontinu met dat van de ouders, en continu met dat van de eventuele latere mens, en het criterium voor continuïteit is genetische identiteit. Het blijkt dus dat het species- en het potentialiteitsargument dezelfde premisse gebruiken: het pre-embryo is een potentieel mens. Deze premisse wordt echter om verschillende redenen relevant geacht. (De rooms-katholieke kerk geeft het onderscheid aan door het embryo niet een potentieel menselijk wezen, maar een menselijk wezen met potentieel te noemen.) Ik vermoed dat de MvT de premisse alleen in de context van het species-argument gebruikt, en zich niet op het potentialiteitsargument wenst te beroepen. Ik zal haar echter in samenhang met het potentialiteitsargument bespreken.

Een argumentatie als die van de MvT roept twee vragen op. Deugt zij, is het embryo beschermwaardig om de genoemde redenen? En: gegeven het feit dat over deze materie in een levensbeschouwelijk pluralistische samenleving verschillend wordt gedacht, is zo'n argumentatie voldoende om een juridische regeling te treffen die allen gelijkelijk bindt? Ik zal mij vandaag tot de zuiver-ethische vraag beperken, en de niet minder dringende vraag van de politieke ethiek buiten beschouwing laten.

Wel wil ik opmerken dat zowel het wetsvoorstel als de argumentatie ervoor de coherentie van het Nederlandse recht bedreigt. De minister van Justitie heeft onlangs verklaard dat de passage in het regeerakkoord betreffende de wettelijke regeling van experimenten met embryo's - kweken verboden, "zo weinig mogelijk" embryo's doen ontstaan - "duidelijk niet uitgaat van een toenemende beschermwaardigheid van het (beginnende) menselijke leven." Inderdaad is het species-argument zonder meer onverenigbaar met gradualisme, het erkent geen enkel verschil in beschermwaardigheid tussen een zygote en een volwassen mens.

Ook het potentialiteitsargument kan trouwens niet differentiëren, althans niet tussen potentiële mensen. Je bent een potentieel mens of je bent het niet. De afwijzing van het gradualisme is te herleiden op het Program van Uitgangspunten van het CDA (1980), dat in Art. 13 stelt: "Eerbied voor en bescherming van menselijk leven, ongeacht ontwikkelingsstadium of verschijningsvorm, behoort hoeksteen te zijn van onze rechtsorde." De consequenties van dit standpunt voor de beoordeling van experimenten met embryo's zijn uitgewerkt in de CDA-rapporten *Zinvol Leven* (1988)

en *Genen en Grenzen* (1992). Dat deze radicale visie, die ook binnen de protestantse kerken volstrekt niet algemeen wordt onderschreven - zie bijvoorbeeld het rapport *Mensen in Wording* (1991) van de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken - tot basis van het regeringsbeleid wordt uitgeroepen, zou de seculiere partijen toch moeten verontrusten, aangezien de thans geldende abortuswetgeving juist wel uitgaat van toenemende beschermwaardigheid.
Weliswaar past ook het wetsvoorstel zelf zijn uitgangspunt niet consequent toe. Dan zou het immers - zoals het CDA inderdaad in de genoemde rapporten bepleit, en zoals in Duitsland sinds 1991 is vastgelegd in het Embryonen Schutzgesetz - de verplichting hebben bevat alle totstandgekomen embryo's te implanteren, ongeacht eventuele defecten. Als het menselijk leven in alle stadia vanaf de bevruchting gelijkelijk beschermwaardig is, is het inconsequent als je in een bepaald stadium niet toestaat het te verminken, maar wel het te doden of te laten sterven. (Ook het gebruik van het spiraaltje en de morning after-pil zou dan natuurlijk verboden moeten worden.) Intussen zijn ook de voorgestelde maatregelen al moeilijk met het gradualisme van de abortuswet te verenigen: daarin wordt immers het pre-embryo juridisch *minder* beschermd dan het ingenestelde embryo, zoals dat weer een zwakkere bescherming heeft dan de levensvatbare foetus. Deze spanning komt het duidelijkst aan het licht op het punt van diagnostisch onderzoek naar erfelijke defecten. Pre-implantatiediagnostiek wordt, als ik het goed begrijp, verboden, en wel omdat iedere individuele cel van het pre-embryo beschermwaardig is, maar prenatale diagnostiek, gevolgd door vernietiging van de defect bevonden foetus, blijft mogelijk. (De beschikbaarheid van dat alternatief wordt in *Genen en Grenzen* zelfs genoemd als een "pragmatische" overweging om het verbod van pre-implantatiediagnostiek te ondersteunen: er zal toch geen dringende behoefte aan zijn!)
Soms wordt gezegd dat een verbod op experimenten met embryo's niet tot een abortusverbod hoeft te leiden, omdat de abortus alleen wordt gerechtvaardigd door een noodtoestand, terwijl bij experimenten met overgebleven embryo's daarvan een doelbewust instrumenteel gebruik wordt gemaakt. Er is een verschil, zeker, maar maakt het ook (moreel) verschil? Zo ja, dan toch eerder in omgekeerde zin als hier wordt voorgesteld. In het eerste geval wordt immers het toekomstig bestaan zelf van de foetus opgeofferd omdat het een ander belang in de weg staat; in het tweede geval is over het toekomstig bestaan van het pre-embryo al in negatieve zin beslist, waarna het alleen voor de resterende tijd in dienst van een ander belang wordt gesteld.
Het wetsvoorstel staat met de abortuswetgeving op gespannen voet. Het is dan ook merkwaardig dat de politieke acceptatie ervan groot lijkt te zijn.

Het species-argument

Volgens dit argument beperkt zich de kring van de partners tot leden van de menselijke soort. Mogelijk hebben daarbuiten ook bijvoorbeeld dieren nog een morele status, maar de status van ieder willekeurig dier - ook een volwassen chimpansee -, is altijd lager dan die van een willekeurig lid van de menselijke soort - ook een pre-embryo of een onomkeerbaar comateuze patiënt. Er mag dus niet "gediscrimineerd" worden naar geestelijke en lichamelijke vermogens, maar wel naar biologische soort.

Hoe kan een ethiek aan de species-grens zo'n betekenis geven? Dat zou in beginsel op twee manieren kunnen: een universalistische en een particularistische. Volgens het universalisme moet elk criterium van morele relevantie in algemene termen geformuleerd worden; het mag geen indexicale uitdrukkingen bevatten, woorden die je alleen kunt interpreteren als je weet wie er aan het woord is ("hier", "nu", "ik"). Het lijkt me dat de CDA-ideologie van de MvT alleen maar universalistisch kan worden geïnterpreteerd. "Het menselijk leven is beschermwaardig vanaf het prilste begin, zonder enig onderscheid naar ontwikkelingsfase of ontwikkelingsniveau." Zo'n beroep op een gelijkheidsbeginsel impliceert universalisme: er is één relevant criterium ("het" leven) en verder mag je geen onderscheid maken.
Maar in een universalistisch kader kan het principe "leden van de soort X hebben een bijzondere morele status" geen fundamenteel principe zijn, het roept immers de vraag op: waarom die van soort X wel, en die van soort Y niet? Als die vraag niet beantwoord kan worden, komt het principe in de lucht te hangen, en de verdenking wordt gewekt dat een indexicaal element (het is "mijn" soort) wel degelijk een doorslaggevende rol speelt. Een antwoord op de vraag wat er zo bijzonder is aan leden van de soort X kan alleen verwijzen naar eigenschappen die leden van de soort X onderscheiden van die van andere soorten. Maar dan hebben we een meer fundamenteel principe: "wezens met die en die eigenschappen hebben een bijzondere morele status", en het volgt dan ook dat wezens van de soort X die de betrokken eigenschappen missen, ook de morele status niet hebben, en wezens van de soort Y die dragers van de eigenschappen zijn, wel. Het wil dan moeilijk lukken eigenschappen te vinden die het rechtvaardigen een volwassen chimpansee lager te plaatsen dan een pre-embryo.
Van een universalistisch standpunt beoordeeld is het bevoordelen van een biologische soort als zodanig een ongerechtvaardigde discriminatie, "speciesisme". Het feit dat wij, of althans de meesten van ons, met de grootst mogelijke vanzelfsprekendheid intuïtief geneigd zijn de species-grens relevant te vinden, is niet voldoende om die kritiek te ontzenuwen; er waren en zijn ook mensen die intuïtief geneigd zijn huidskleur, etnische herkomst, nationaliteit, sekse of seksuele geaardheid relevant te vinden.
Maar misschien is onze houding particularistisch te verdedigen. Er is de laatste jaren veel kritiek op een exclusief universalistische ethiek. De meest radicale universalist, William Godwin, de aartsvader van het anarchisme, bespreekt ergens het probleem wat je moet doen wanneer je uit een brandend huis slechts één van twee personen kunt redden: aartsbisschop Fénelon - een door Godwin hooggeschat filosoof-, en zijn kamermeid, die toevallig ook jouw vrouw, jouw moeder of jouw weldoenster is. Volgens Godwin is het een eis van "pure, unadulterated justice" de filosoof te redden. "What magic is there in the pronoun "my", to overturn the decisions of everlasting truth? My wife or my mother may be a fool or a prostitute, malicious, lying or dishonest. If they be, of what consequence is it that they are mine?" Wie zich zo in dienst kan stellen van een abstract beginsel is echter niet meer in staat hechte relaties te vormen met andere mensen. Dat inzicht kan een particularistische ethiek opleveren: er is niets op tegen dat ik speciale morele consideratie geef aan wezens die tot mij in een bijzondere relatie staan. Integendeel, als ik het zou nalaten, zou ik daarmee tonen de aard van die relatie niet te begrijpen. Er ligt inderdaad morele kracht in het eenvoudige woord "mijn".

Moreel besef is gebonden aan het bijzondere perspectief van de morele actor, en dat is een menselijk perspectief. Evenals andere diersoorten hebben wij een bijzondere belangstelling voor leden van onze eigen soort, omdat wij daarmee relaties kunnen aangaan die met andere dieren niet mogelijk zijn. Kan die bijzondere belangstelling een morele dimensie hebben? Kan het inzicht "dit is een soortgenoot", in sommige gevallen een afdoende rechtvaardiging bieden voor een verschillende behandeling in vergelijking met leden van andere biologische soorten? (Niet alleen vegetariërs hebben problemen met kannibalisme.)
Om die vragen te kunnen beantwoorden, zullen we dieper moeten ingaan op de aard van de relatie tussen mens en mens, en die tussen mens en zygote. Alleen dan zullen we kunnen vaststellen of het waar is dat het zich met de aard van die relaties niet verdraagt aan een lid van de menselijke soort in welke ontwikkelingsfase dan ook speciale beschermwaardigheid te ontzeggen.

Het potentialiteitsargument

Dit wordt soms gepresenteerd in de volgende vorm: Y is een potentiële X, daarom moet je Y nu al vast als een X behandelen. Tegen het argument in deze vorm zijn drie stuk voor stuk fatale bezwaren in te brengen:

> (1) Elk ding is potentieel oneindig veel andere dingen, en er zijn oneindig veel andere dingen die potentieel het ding zijn. Zoals Feinberg ergens opmerkt, melkpoeder is potentieel melk, je hoeft er alleen maar water bij te doen, en potentieel melkkleurig beton, je hoeft er alleen maar cement bij te doen. En wat is een boomstam niet allemaal in potentie; zelfs een inaugurele rede. Niet alleen het embryo vanaf de voltooide conceptie is potentieel een volwassen mens, ook de geïnsemineerde eicel voor de vermenging van de chromosomen (syngamie), ook de combinatie van iedere willekeurige ei- en zaadcel, maar ook elke afzonderlijke ei- of zaadcel, en zelfs de voedingsstoffen waaruit die ontstaan.
>
> (2) Maar het feit dat elk van die dingen kan bijdragen aan het ontstaan van iets waaraan we intrinsieke waarde toeschrijven, geeft aan die dingen zelf hoogstens een instrumentele waarde.
>
> (3) Sommige predikaten hebben de eigenschap "alienans" te zijn. Bijvoorbeeld: vals geld is geen geld; een gefingeerde adellijke afstamming is plebs. Ook "potentieel" is alienans: als Y een potentiële X is, volgt daaruit dat Y géén X is, en er is dus ook geen enkele reden mee aangegeven waarom je Y als een X zou moeten behandelen.

Het is dan ook nog niemand gelukt een ander voorbeeld te noemen van een Y die we als een X moeten behandelen enkel en alleen omdat het een potentiële X is. Bij alle suggesties die daarvoor zijn gedaan (een paard dat een potentiële kampioen is, een blok marmer dat een potentiële Piëta is, een geval van polio dat een potentiële epidemie is), blijkt er iemand te zijn, anders dan de potentiële X, die zijn eigen onafhankelijke redenen heeft om in de toekomst een X te wensen of juist te schuwen, en om daarom, wanneer zich de gelegenheid voordoet, nu vast de nodige investeringen te doen. We beschermen het blok marmer niet omdat een potentiële Piëta recht heeft op een toekomst, maar omdat iemand die graag beelden wil maken zuinig moet zijn op geschikte blokken marmer. Door deze gevallen onvoldoende te

onderscheiden wordt soms aan het potentialiteitsargument een schijn van plausibiliteit verleend. Ik zal daar nog een voorbeeld van geven.
Om aan deze drie bezwaren tegemoet te komen, moet het potentialiteitsargument aanzienlijk geamendeerd worden. Het resultaat van de nodige bijstellingen is echter dat het niet meer bruikbaar is om voor de gewenste morele status van het pre-embryo te pleiten. Ik loop de drie bezwaren na.

Actieve potentialiteit

Reeds Thomas van Aquino maakt onderscheid tussen actieve en passieve potentialiteit. Een Y die een potentiële X is, heeft actieve potentialiteit als er een gangbaar ontwikkelingsproces is, waarin Y en X opeenvolgende stadia vertegenwoordigen, en Y de drager is van alle causale factoren die tot de realisering van het X-stadium bijdragen. De Y ontwikkelt zich "vanzelf' tot een X, meer is daar niet voor nodig. Zo'n proces bestaat echter niet, er is altijd meer nodig, al was het maar het uitblijven van interfererende omstandigheden. Het hele concept van actieve potentialiteit berust op een opvatting van causaliteit gemodelleerd naar het menselijk handelen (die ook verantwoordelijk is voor de gedachte dat een levend organisme zoals een boom "streeft" naar zijn instandhouding, en dus een eigen goed heeft). Laten we daarom de definitie van activiteit afzwakken, en slechts eisen dat Y de drager is van de *belangrijkste* causale factoren die tot de realisering van het X-stadium bijdragen.
Deze formulering sluit uit dat Y en X behoren tot een ontwikkelingsproces dat alleen maar theoretisch voorstelbaar is, maar in feite niet of hoegenaamd niet voorkomt, zoals bijvoorbeeld parthenogenese. Anderzijds eist ze niet dat, Y gegeven zijnde, X het zekere of waarschijnlijke eindresultaat is. Dat nog meer dan de helft van de totstandgekomen embryo's voor, tijdens of vlak na de innesteling verloren gaat, is dus geen reden om te ontkennen dat een embryo een potentieel volwassen mens is. Men kan zich afvragen wat het precieze criterium is om het relatieve "belang" van causale factoren te bepalen, om bijvoorbeeld het genetische programma significanter te achten dan de energie die nodig is om het uit te voeren.
Intuïtief is hier vaak consensus over, maar misschien berust die zelf nog op de "handelings"-theorie van causaliteit. Intuïtief kan ik mij bijvoorbeeld het oordeel wel indenken dat een door IVF tot stand gebracht embryo zich weliswaar niet "vanzelf' ontwikkelt, het moet om te beginnen nog teruggeplaatst worden, maar dat het potentieel dat het embryo zelf meebrengt "belangrijker" voor het eindresultaat is dan de benodigde reeks medische handelingen. Zo ook: het is weliswaar niet juist dat vanaf de conceptie "alle" genetische informatie aanwezig is die de genetische constitutie van de eventuele toekomstige mens zal uitmaken, zo zullen zich veelal nog spontane mutaties voordoen, maar de belangrijkste informatie is toch al wel gegeven met die 46 (of 47) chromosomen.
Hoe moet je echter de rol van de moeder beoordelen? Vaak wordt het zo voorgesteld alsof het embryo zichzelf ontwikkelt, van binnenuit gestuurd door zijn genen, en het vrouwelijk lichaam daarbij slechts de omgeving vormt, het ecosysteem, waaraan het embryo bescherming en voeding ontleent. Maar deze voorstelling van zaken is feitelijk onjuist. Juist de informatie die nodig is om de embryogenese op gang te brengen en op gang te houden, is niet volledig van het embryo afkomstig, maar

gedeeltelijk ook van de moeder. Het is die informatie die onder meer bepaalt welke van de individuele blastomeren zich ontwikkelen tot de placenta, de vruchtvliezen of de embryoblast, en of zich uit de zygote één of meer dan één individu zal ontwikkelen. In een later stadium is die informatie ook doorslaggevend voor zaken als de bouw en de lengte van het kind. De genetische informatie in de chromosomen van de zygote is dus onvoldoende om zijn eigen biologische toekomst te bepalen, een kind is veeleer een coproductie van zichzelf en zijn moeder. Als dat niet zo was, zou het niet zo moeilijk zijn om een embryo in vitro te laten uitgroeien tot een kind.
Stel dat we alles bij elkaar toch kunnen volhouden dat het aandeel van het embryo het meest significant is. We kunnen het dan inderdaad identificeren als potentieel volwassen mens in de afgezwakte actieve zin van het begrip "potentieel", en de afzonderlijke ei- en zaadcel uitsluiten. Toch ligt het begin daarmee niet precies op het tijdstip waar we het wilden hebben. Het ligt òf eerder òf later. Een eerste probleem is dat de activiteit van de eigen genen van het pre-embryo pas een dag of drie na de syngamie op gang komt; daarvoor is alleen door de moeder aangemaakt boodschapper-RNA actief. Je kunt je dan ook afvragen of we gedurende die drie dagen al een potentieel mens hebben in de gewenste zin: de ontwikkeling ervan wordt in die periode immers geheel van buiten gestuurd. Maar als we over dit bezwaar heenstappen, krijgen we juist problemen aan de andere kant.
Curieus genoeg beschermt het ingediende wetsvoorstel het embryo niet eerst vanaf het moment dat het bevruchtingsproces voltooid is, maar al vanaf het ogenblik van de inseminatie. Immers, zo zegt de MvT, vanaf dat moment is er een potentieel *embryo*! (Aangezien "potentieel" een transitief begrip is, toch ook wel een potentieel mens.) Maar als we twee opeenvolgende momenten vergelijken: het moment waarop de eerst aangekomen zaadcel de eicel nog net niet heeft gepenetreerd (of waarop de uitgekozen zaadcel bij micro-injectie al op de punt van de naald zit), en het moment waarop de kop van de zaadcel door de eischil is gedrongen, wat is dan het wezenlijke verschil? De combinatie van deze zaad- en deze eicel heeft op beide momenten precies hetzelfde potentieel: dezelfde genetische informatie voor de ontwikkeling tot volwassen mens is aanwezig, en er is een reëel perspectief van toekomstige ontwikkeling. In beide gevallen zijn twee afzonderlijke entiteiten herkenbaar. Nog twaalf uur na de inseminatie vormen zich twee pronucleï met eigen membranen, zodat de beide groepen chromosomen ruimtelijk gescheiden blijven. Waarom doet het terzake dat ze zich beide binnen de eischil bevinden? Als die ruimtelijke situering van enig belang zou zijn, zouden we ook de foetus tot aan de geboorte niet als afzonderlijk individu kunnen beschouwen.
Juist is alleen: als er een potentieel menselijk individu is in de vereiste actieve zin bij de syngamie, dan ook al eerder. Zelfs al voor de inseminatie!

De identiteitseis

Dit brengt mij bij het tweede bezwaar: de onafhankelijke zaad- en eicel, of ze zich nu naast elkaar bevinden of de een binnen de ander, hebben wel het potentieel om uit te groeien tot een volwassen mens, maar toch nog steeds alleen instrumentele waarde. Om aan dit bezwaar tegemoet te komen moeten we als eis toevoegen dat Y in zijn ontwikkeling naar het X-stadium zijn identiteit bewaart. Eenmaal X geworden, is het nog steeds hetzelfde wezen.

Dit kan pas het geval zijn vanaf de syngamie, als de chromosomen van de beide oudercellen 23 paren vormen. De kernvraag is nu of dit wezen inderdaad identiek is aan de latere volwassen mens. Terugkijkend naar mijn geboorte kan ik van de zuigeling op de eerste foto zeggen: dat was ik, terugkijkend over de geboortegrens heen kan ik van de vrucht in allerlei ontwikkelingsstadia wellicht hetzelfde zeggen. Kan ik zo teruggaan tot aan de syngamie?
De MvT gebruikt hier de onjuiste formulering dat "vanaf het moment van de bevruchting het embryo kan uitgroeien tot een individu dat onverwisselbaar is met elk ander individu". De onbevruchte eicel kan dat ook. De vraag is of het pre-embryo reeds dat onverwisselbare individu *is*.
Er is gerede twijfel over mogelijk of het hele concept van persoonlijke identiteit de last van deze probleemstelling wel kan dragen. Het is te veel een zwart/wit begrip: er is identiteit of er is geen identiteit, terwijl de werkelijkheid waar het voor moet staan die van een voortdurende ontwikkeling is, soms met grote schokken (bijvoorbeeld bij geheugenverlies, of bij een bekering van Saulus tot Paulus), meestal met zeer geleidelijke veranderingen die cumulatief toch tot even ingrijpende uitkomsten leiden. Een absoluut begin of einde kan vermoedelijk alleen conventioneel worden bepaald. Daarbij is niet alleen relevant wanneer belangrijke organen zoals de hersenen in aanleg worden gevormd, maar ook wanneer ze op elkaar afgestemd gaan functioneren. Maar zelfs als we al zulke twijfels van ons afschudden, en bereid zijn onszelf al te herkennen in het embryo op de vijftiende dag na de conceptie, wanneer de primitieve streep wordt gevormd, lukt het niet nog verder terug te gaan. Tot op dat ogenblik is het immers mogelijk dat uit het ene embryo zich een monozygotische tweeling ontwikkelt.
In zijn recente boek bespreekt Hans Reinders dit bezwaar. Hij ziet geen moeilijkheid. Om te beginnen hebben we één potentieel individu, Tom. Op een gegeven ogenblik blijkt er dan soms nog een bij te komen, Tim. Twee onverwisselbare individuen, evenzoveel dragers van intrinsieke waarde! Maar de vraag is natuurlijk hoe Reinders weet dat het ene onverwisselbare individu dat vanaf de conceptie bestaat Tom is, en het tweede dat er bij de afsplitsing bijkomt, Tim. Je kunt wel zeggen dat je eerst één wezen had, en later twee, maar je kunt niet zeggen dat je eerst één potentieel wezen had, en later twee. Het potentialiteitsbegrip weigert hier dienst.
De zygote ontwikkelt zich door celdeling eens per etmaal naar een twee-, vier- en achtcellig stadium. In elk geval tot op dat ogenblik worden alle cellen als "totipotent" beschouwd, dat wil zeggen ze zijn nog niet functioneel gedifferentieerd. Afgezien van defecten zijn ze allemaal identiek, en er vindt ook haast geen functionele interactie plaats. We hebben dus eigenlijk een losse verzameling van twee, vier, acht onafhankelijke cellen, bijeengehouden door de zona pellucida van de oorspronkelijke eicel. De MvT stelt dan ook dat een van de vier of acht cellen, afgesplitst van de rest, in de zin van de wet een embryo is, een potentieel mens, en beschermwaardig. Pre-implantatiediagnostiek valt om die reden onder het verbod van experimenten met embryo's. Maar als dit juist is, is het pre-embryo in het achtcellige stadium niet één potentieel individu, maar tenminste acht potentiële individuen, of eigenlijk nog veel meer, omdat ook elke mogelijke combinatie van cellen nog een potentieel individu oplevert. (De MvT zegt wel dat die ene cel pas een embryo is, als zij wordt afgesplitst, maar daarmee wordt opnieuw een overdreven belang aan ruimtelijke situering gehecht. Het enige verschil tussen de cel binnen en buiten de eischil is dat

de tweede de bescherming van de eischil is kwijtgeraakt en daarmee zijn ontwikkelingspotentieel in feite heeft verloren.)
Nu is het mogelijk dat de MvT in deze passage het potentialiteitsbegrip naar eigen maatstaven te ver oprekt. De mogelijkheid dat zich uit één afgesplitste cel van een menselijk embryo alsnog een volledig individu zou ontwikkelen, is immers op dit ogenblik nog even theoretisch als die van parthenogenese. Als de ene theoretische mogelijkheid voldoende is de afgesplitste eicel een potentieel individu te noemen, is de andere een reden om die eretitel ook te verlenen aan de onbevruchte eicel. Het is dus wellicht inconsistent pre-implantatiediagnostiek te verbieden en diagnostisch onderzoek van de oöcyte niet. Het is echter wel degelijk reëel mogelijk dat er in het achtcellige stadium vier willekeurige cellen worden weggenomen, en de rest zich alsnog normaal ontwikkelt. Dat wil zeggen dat we dan tenminste twee fysiek volledig verschillende combinaties van cellen hebben die elk voor zich nog tot individu kunnen uitgroeien. Hetzelfde individu?
Vanaf het achtcellige stadium treedt een hergroepering van de cellen op. Er ontstaat een holte in het centrum, een gering aantal schijnbaar geheel toevallig geselecteerde kerncellen situeert zich aan de rand daarvan, en de rest groepeert zich als een ring daaromheen. Hoewel deze cellen aanvankelijk niet verschilden, gaan alleen de binnenste de embryoblast vormen, waarop op de vijftiende dag, bij de voltooiing van de innesteling, de primitieve streep zichtbaar wordt. Daarmee heeft zich dan het echte embryo ontwikkeld dat je (misschien) zou kunnen identificeren
met de latere mens. De cellen in de buitenste ring vormen de trofoblast, waaruit, als de innesteling slaagt, zich de zwangerschapsondersteunende weefsels ontwikkelen: placenta, vruchtvliezen en navelstreng. (Als je een cel uit de trofoblast zou afsplitsen voor diagnostische doeleinden, zou dat nog steeds een embryo in de zin van de wet zijn?)
We worden dus nogmaals met het Tim-en-Tomprobleem geconfronteerd. Is de zygote een potentieel volwassen mens, waarvan zich naderhand de potentiële placenta afsplitst, of is het - als we op de kwantitatieve verhoudingen letten, aannemelijker - een potentiële placenta, waarvan zich de potentiële mens afsplitst? Opnieuw is die vraag verkeerd gesteld. Als we het pre-embryo per se in termen van potentialiteit willen beschrijven, dan komt de volgende beschrijving er het dichtste bij: het is een comité, laten we zeggen een stuurgroep, van potentiële individuen en potentiële placenta's. Ook dit is echter misleidend, omdat het suggereert dat we de potentiële individuen en de potentiële placenta's zouden kunnen onderscheiden. De meest correcte beschrijving is deze: in het voortplantingsproces is er, tussen het bestaan van twee menselijke individuen en het ontstaan van een (of meer dan een) menselijk individu een proces, waarin we eerst nog twee entiteiten kunnen onderscheiden (de ei- en de zaadcel), daarna eventjes één (de zygote), maar net zo min als de twee entiteiten identiek zijn met de voorafgaande, is die ene entiteit identiek met de latere. Het is een nog ongedifferentieerd geheel, tohu wa bohu, waaruit zich later een of meer individuen, alsmede de zwangerschapsondersteunende weefsels zullen ontwikkelen. Het is dus eenvoudig een misverstand terug te kijken naar de conceptie en te zeggen: dat was ik. De vraag wanneer het menselijk leven begint (en eindigt) is waarschijnlijk niet exact te beantwoorden. Zeker is echter dat het *niet* begint bij de conceptie.

Dit is een conclusie die interessant genoeg ook door sommige rooms-katholieke theologen op het voetspoor van Thomas van Aquino wordt onderschreven. Het leergezag heeft voor die opvatting tot dusver ruimte willen laten, hoewel de ruimte lijkt af te nemen. Geen wonder: niet alleen het potentialiteitsargument staat en valt met de identiteit van zygote en volwassen mens, ook het species-argument. Het species-argument moet immers leden van de menselijke soort identificeren op een manier die zaad- en eicel uitsluit, maar de zygote insluit. Stel dat we de identiteitseis loslaten. Dan kunnen we misschien zeggen dat ook na de eerste celdelingen er één wezen van de menselijke soort is, met een unieke genetische constitutie, maar dat er na afsplitsing van een cel of na de vorming van een monozygotische tweeling twee van zulke wezens zijn, beide even beschermwaardig als de eerste. Het probleem van deze opvatting is dat straks ook de placenta en de vliezen dragers van hetzelfde genotype zullen zijn. Identiteit met tenminste de eventuele latere foetus of pasgeborene is dus een onmisbaar criterium om die wezens van de menselijke soort er uit te lichten die beschermwaardig zijn. Maar aan die identiteitseis wordt voor de vijftiende dag zeker niet voldaan.

Potentieel en toekomstig

Stel dat ook dit bezwaar weerlegd zou kunnen worden. Dan houden we nog het alienans-argument over: een potentiële X is geen X, en hoeft dus ook niet als een X behandeld te worden.
Het amendement waartoe dit bezwaar moet leiden is dit: de relevante eigenschap van Y is niet dat het een X is, maar juist dat het een potentiële X is, en we moeten hem dus ook niet behandelen als een X maar als een potentiële X. Maar wat houdt dat in? In eerste instantie hebben we te maken met een zich ontwikkelend levend organisme, dat wil zeggen, met een proces van stofwisseling met de omgeving dat grotendeels van binnenuit gestuurd wordt, niet in de richting van de instandhouding, maar juist van de totstandkoming van een menselijk individu. We zouden dan het biocentrische standpunt moeten innemen dat aan een dergelijk proces intrinsieke waarde toekent, om die waarde vervolgens ook aan het pre-embryo toe te schrijven, en daarin een grond te vinden om voor dat pre-embryo de toekomst open te houden.
Die grond zou dan overigens niet zwaarder wegen dan in het geval van andere levende organismen. Hun intrinsieke waarde heeft een gewicht dat instrumenteel gebruik door de mens kennelijk niet uitsluit. Het is dus op z'n minst onzeker of het argument de totstandbrenging van boventallige embryo's, en het eventuele gebruik daarvan voor serieuze wetenschappelijke doeleinden wel in de weg zou staan. Met "intrinsieke waarde" is niet zoveel gezegd als de plechtige toon waarop het begrip doorgaans wordt gebruikt doet vermoeden: alleen dat het om een waarde gaat die van andere waarden onafhankelijk is. Maar onafhankelijkheid impliceert nog geen gelijkwaardigheid.
Ik heb in het voorafgaande echter betoogd dat het biocentrische standpunt onhoudbaar is. In de ontwikkelingsfase waarin het pre-embryo verkeert, is uiteraard nog geen sprake van het begin van een hersenfunctie. De eerste hersenactiviteit is pas zes tot acht weken na de bevruchting aantoonbaar. De fysiologische basis voor het bewustzijn ontbreekt dus. Wanneer het embryo in staat is pijn te voelen, is niet

precies bekend; ergens tussen de zesde en de achttiende week. Het pre-embryo heeft dus nog geen wereld, laat staan een zelf. Er kan dan ook nog niets waarde hebben voor dat wezen, in de pregnante zin van het woordje "voor". Het heeft nog geen subjectief gezichtspunt, geen intentionele toestanden waarin wij ons zouden kunnen verplaatsen, geen ervaringen, positief dan wel negatief gekleurd, laat staan herinneringen en verlangens. We kunnen het dus ook niet weldoen of het respecteren. We kunnen het niet behandelen als een doel-in-zichzelf, omdat het geen doelen heeft, maar alleen een functionele organisatie. Als we het tot stand brengen voor enig doel, of het nu is om een zwangerschap in te leiden of voor wetenschappelijk onderzoek, gebruiken we het instrumenteel, zoals we de ei- en de zaadcel instrumenteel gebruiken: evenmin als deze is immers de zygote identiek aan de eventuele latere mens.

Tegen een argumentatie die de relevantie van potentialiteit ontkent wordt soms het volgende bezwaar aangevoerd. Als het pre-embryo als zodanig niet vanaf de bevruchting beschermwaardig is, is ook niet uit te leggen waarom we zorgvuldig moeten zijn met het pre-embryo dat wel voor terugplaatsing bestemd is. Maar stel dat er reden zou zijn aan te nemen dat het invriezen van de bevruchte eicel, of het wegnemen van de achtste cel, of enige andere vorm van diagnostisch onderzoek van pre-embryo's voor de implantatie, tot de geboorte van een kind met ernstige defecten zou kunnen leiden. Dan zou je dat natuurlijk niet moeten laten gebeuren.

De reden daarvoor is echter niet dat het pre-embryo intrinsieke waarde heeft, of potentieel een onverwisselbaar individu is. Het relevante belang is niet dat van het nu bestaande wezen, dat immers geen belangen heeft, maar van het toekomstige dat belangen zal hebben. Handelingen kunnen schadelijk zijn *op termijn*, zij kunnen toekomstige belangen, of zelfs belangen van toekomstige wezens bedreigen. Feinberg vertelt in dit verband het verhaal van een man die een tijdbom plaatst bij een peuterspeelzaal, die pas over vijfjaar zal ontploffen. De peuters die dan getroffen zullen worden zijn nu nog niet geboren, en zelfs nog niet verwekt. Toch is er geen moreel verschil met het werpen van een granaat in de speelzaal. Onderzoek dat schade zou veroorzaken aan een pre-embryo dat bestemd is voor verdere ontwikkeling, tast eveneens de toekomstige belangen aan van een toekomstige belangendrager. (Het maakt niet uit dat de kans dat zo'n belangendrager er inderdaad zal zijn niet groter is dan zo'n 25%.)

Het argument berust dus op de verwarring die ik eerder besprak. Het is niet omdat we in het pre-embryo een potentieel mens hebben, dat we reden hebben zijn toekomst open te houden, maar als we om andere redenen besloten hebben dat te doen, heeft dat morele consequenties. Dat heeft met de status van het pre-embryo niets te maken. Stel dat je diagnostisch onderzoek zou kunnen doen naar mogelijke genetische beschadiging aan de nog onbevruchte eicel. Dan gelden precies dezelfde overwegingen met dezelfde stringentie. Maar niemand bepleit morele status toe te kennen aan de onbevruchte eicel.

Ook het gezondheidsrecht laat na dit onderscheid tussen plichten tegenover het huidige embryo en tegenover het toekomstige kind te maken. Mogelijk op goede gronden. Maar tot die gronden behoort, zoals Inez de Beaufort welsprekend heeft betoogd, in elk geval niet dat het onderscheid niet moreel relevant zou zijn. Dat een vrouw de bevoegdheid heeft te besluiten tot abortus impliceert dan ook niet dat haar beschikkingsrecht over haar eigen lichaam onbegrensd is.

"Als de dood er is, zijn wij er niet"

Vanaf het ogenblik dat het individu, in welke beginnende mate ook, zijn omgeving bewust kan ervaren, en die ervaring positief of negatief is gekleurd, wordt het mogelijk zich in het gezichtspunt van dat individu te verplaatsen, de wereld waarderend vanuit zijn perspectief te bezien, en plaatsvervangend te handelen in zijn belang. Dat belang houdt het vermijden van onnodige pijn in, maar ook, en veel belangrijker, de volledige ontplooiing van zijn soortspecifieke en individuele capaciteiten. Daarbij heeft het individu belang, zolang het leeft. Het is echter de vraag of het ook belang heeft bij het leven zelf.
In een van zijn brieven aan Menoecus schrijft Epicurus het volgende. "De dood betekent niets voor ons. Want alle goed en kwaad bestaat in ervaring, maar dood-zijn houdt de afwezigheid van ervaring in. Dat inzicht maakt het sterfelijk leven genietbaar, niet door er een oneindige tijdsspanne aan toe te voegen, maar door de hunkering naar de onsterfelijkheid weg te nemen. Niets kan vreselijk zijn in het leven van wie waarlijk heeft begrepen dat er niets vreselijks is in het niet-leven... Zolang wij bestaan, is de dood er niet; en zodra de dood er is, zijn wij er niet meer. De dood raakt dus de levenden noch de doden, want voor de levenden is hij er niet, en de doden zijn er zelf niet." Dit is een uitdagend argument. Iets is alleen een kwaad als het dat is "voor" iemand, als het als kwaad beschouwd moet worden vanuit diens subjectief perspectief. Maar dan kan het niet-bestaan geen kwaad zijn, want wie niet bestaat, heeft ook geen subjectief perspectief meer. Als dat argument juist is, is er inderdaad geen reden voor de dood te vrezen. Maar er is evenmin een reden om het leven te verdedigen of te beschermen. Door iemand onverwacht en pijnloos te doden zou men hem geen schade berokkenen.
Het argument blijkt bij nader inzien te berusten op de hedonistische drogreden die ik al besprak. Stel dat iemand een boek aan het schrijven is, maar plotseling overlijdt voor het af is. Dat hij zijn project niet heeft kunnen voltooien, is iets wat de waarde van zijn leven van zijn subjectieve gezichtspunt uit vermindert. Toch is het saldo van zijn positieve en negatieve ervaringen tot op het tijdstip waarop hij nu is gestorven niet anders dan wanneer hij nog zou hebben doorgeleefd. En, Epicurus heeft gelijk, de ervaringen die hij na dat tijdstip zou hebben gehad, mist hij niet nu hij dood is. Het is dus niet het saldo van je ervaringen dat de waarde van je leven bepaalt. Een volwassen mens wordt gewoonlijk gekenmerkt door het vermogen zich van zichzelf bewust te zijn als iemand die een verleden achter zich en een toekomst voor zich heeft, door zelfbewustzijn, herinnering en verlangen. Voor zo iemand is het van essentieel belang dat hij een toekomst heeft, zodat hij de dingen kan doen die hij wil doen, en trouwens ook de dingen die hij, ter wille van zichzelf of ter wille van anderen, zou moeten doen, en zou moeten willen doen. (Je doet jezelf ook schade als je met plezier je talenten verwaarloost. Beslissend is niet altijd hoe mensen hun eigen belangen articuleren; die interpretatie is er maar één onder andere, en ze kunnen die soms zelf door hun gedrag of hun lichamelijke uitstraling ontkennen. Wanneer je je stelt op het subjectieve standpunt van een ander, kun je zijn belangen anders, soms zelfs beter interpreteren dan hijzelf.)
Het goed van een mens bestaat grotendeels in de daadwerkelijke vervulling van zijn belangen en van zijn behoeften, en daarvoor is het nodig dat hij voortgaat (maar

niet perse eindeloos voortgaat) te bestaan. We hebben zojuist gezien dat het mogelijk is iemands belangen te schaden voordat hij bestaat. (Er is echter één belang dat men op dat moment niet kan schaden en dat is het belang bij het bestaan.) Het kan ook post mortem, bijvoorbeeld door zijn testament niet uit te voeren of zijn levenswerk af te breken. De schadelijke handeling wordt in beide gevallen verricht terwijl de betrokkene nog niet of niet meer bestaat, maar de schade wordt geleden (zij het, in het tweede geval, niet ervaren) terwijl hij bestaat.
Als we aan dieren een subjectief gezichtspunt toeschrijven, bedoelen we in de meeste gevallen het vermogen tot waarderend ervaren. Ook dan is, zoals gezegd, met de ervaring het goed, maar het ervarene, maar mèt de ervaring vervalt ook het subjectieve gezichtspunt. Als we aan mensen een subjectief gezichtspunt toeschrijven, bedoelen we meer - bij sommige dieren trouwens ook - het vermogen plannen te maken, die te evalueren en uit te voeren. Dat vermogen houdt een overstijging in van het hier-en-nu. Daarmee wordt een mens subject van een leven, in de zin van een levensverhaal, dat voornamelijk bestaat uit het verhaal van zijn relaties tot anderen. Ook een relatie, als een samenhangende reeks van interacties, veronderstelt het vermogen het gebeurde reflexief te verwerken en daaruit te leren voor de toekomst. Herinnering en verlangen liggen ook ten grondslag aan fantasie, verbeeldingskracht en nieuwsgierigheid, aan symbolische representatie en communicatie; aan praktische oordeelsvorming; zelfs aan de beleving van emoties, en zeker aan het meeleven met de ervaringen van anderen.
Het biologische leven heeft, zoals ook Bert Musschenga concludeert, waarde voor een wezen dat er zelf waarde aan kan hechten, als een voorwaarde voor de realisering van andere waarden. (Het heeft dus voor de betrokkene alleen instrumentele waarde.) Dat het menselijk leven over de tijd heen op waarden georiënteerd is, is overigens een dispositionele uitspraak; daarvoor is niet nodig dat de betrokkene zich van ogenblik tot ogenblik van die oriëntatie bewust is. Dat verklaart waarom de waarde van het leven niet wegvalt voor iemand die tijdelijk, maar wel voor iemand die duurzaam buiten bewustzijn is. Een patiënt in coma kun je helpen, een patiënt in een onomkeerbare coma niet meer.
Terugkijkend naar de kwestie van de morele status van bomen kunnen we nu ook concluderen dat, zelfs wanneer bepaalde toestanden van levende organismen voor die organismen zelf intrinsieke waarde zouden hebben, dat nog niet geldt voor het bestaan van die organismen. Als ze er niet meer zijn, missen ze ook niets meer, alleen wij missen wat. Om dezelfde reden geldt voor de meeste dieren, aan wie we geen bewustzijn kunnen toeschrijven, dat het hier-en-nu transcendeert, dat het aanvaardbaar kan zijn hen te doden - bijvoorbeeld om hun vlees te eten -, en tegelijk niet aanvaardbaar om hen nodeloos te laten lijden. We hebben zo dus in elk geval twee niveaus van morele status geïntroduceerd.

Mens worden

Deze verantwoording van de waarde van het leven lijkt echter onontkoombaar tot heel ongewenste conclusies te leiden. Als zij juist was, zou het leven van het zich ontwikkelende menselijke individu pas dan intrinsieke waarde krijgen als het een begrip van zichzelf als onderscheiden van anderen, en een besef van eigen continuïteit door de tijd heen verworven heeft; als het zelf-bewustzijn heeft,

herinnering, en verlangen. Het is zeker dat dit voor een pasgeboren baby niet geldt: de eerste sporen van zulke vermogens tonen zich pas in de loop van het eerste levensjaar, en wat bekend is over de ontwikkeling van de hersenen bevestigt deze tijdsbepaling. Wanneer we dus een pasgeboren baby pijnloos doden, zouden we niet iets doen wat die baby zelf schaadt, en die baby zou niet, uit eigen recht, bescherming van zijn leven kunnen claimen. Infanticide zou alleen moreel verwerpelijk zijn wanneer en in zoverre het de belangen van derden, bijvoorbeeld van de ouders, aantast. Deze conclusie wordt door een aantal radicale bio-ethici, onder wie John Harris en Peter Singer, inderdaad getrokken, zij het dat zij het daarbij doorgaans alleen over gehandicapte baby's hebben. Hun argumentatie rechtvaardigt die beperking niet. Voor de meeste mensen houdt die conclusie, met of zonder die beperking, een reductie ad absurdum van hun argumentatie in. Hetgeen bij de verdedigers van de gelijke beschermwaardigheid van zygote en volwassen mens soms tot een zeker triomfalisme leidt.
Zo meent Hirsch Ballin dat, als je de beschermwaardigheid van mensen laat afhangen van de aanwezigheid van bepaalde geestelijke vermogens, dit al snel "griezelige" implicaties heeft. Hij gaat er, grootmoedig, maar van uit dat de verdedigers van dat standpunt dergelijke gevolgtrekkingen niet willen maken. "Feit is echter dat ook de ethiek de logica niet kan negeren." Waarmee hij, in één adem, zowel de morele als de intellectuele superioriteit heeft opgeëist.
Waarin schiet het betoog dat ik tot dusver heb ontwikkeld tekort? Basil Mitchell zet ons op het spoor hiervan, als hij opmerkt dat ouders die inderdaad hun pasgeboren kinderen consequent naar een realistische inschatting van hun eigenschappen zouden behandelen, de ontwikkeling van die kinderen ernstig zouden belemmeren. In de radicale theorie wordt de morele status van wezens geheel afhankelijk gemaakt van de eigenschappen die die wezens in feite hebben, als op zichzelf beschouwde individuen. Alle levende wezens functioneren echter in een netwerk van relaties van afhankelijkheid, veelal wederkerige afhankelijkheid, tot andere. Volwassen mensen zijn niet alleen in staat om hun eigen bestaan te conceptualiseren, en zich in het zelfbewustzijn van anderen in te leven, zij vormen zich ook ideeën omtrent dat relatiepatroon. Meer nog, zij interpreteren hun eigen levensverhaal voornamelijk als het verhaal van hun interactie met anderen, en juist die vervlochtenheid maakt het hen mogelijk het solipsistisch perspectief te overwinnen. We moeten daarom niet alleen naar de eigenschappen van een individu, op zichzelf beschouwd, kijken, maar ook naar de relaties waarin het zich bevindt, naar de rol die het speelt in het levensverhaal van anderen.
Niet alleen..., maar ook..., zei ik; niet zozeer..., als wel..., zegt een recente stroming in de ethiek waaraan vooral communitaire en feministische auteurs bijdragen. Zij bepleiten morele status volledig in termen van sociale betekenisverlening te interpreteren. Reinders merkt daarbij echter op dat we niet zomaar willekeurig aan allerlei zaken betekenissen kunnen gaan toedichten, we moeten daarvoor aannemen dat die zaken bepaalde relevante eigenschappen hebben, en daarin kunnen wij ons vergissen. Zo herinner ik mij van enkele jaren geleden bijvoorbeeld een ingezonden brief van enkele verpleegkundigen, die meenden dat het er niet toe deed dat een onomkeerbaar comateuze patiënte in geen enkel opzicht meer het subject van haar eigen leven was: zij hadden ten opzichte van die mevrouw een bijzondere relatie opgebouwd, en daarom moest haar leven toch maar verder instandgehouden

worden. Een relatie kun je echter alleen opbouwen met een partner die aan de interactie ook een eigen bijdrage levert; anders geef je betekenis aan de "partner" zoals een kind betekenis geeft aan een pop. En dus blijft de kwestie van de ontologische status fundamenteel; de sociale betekenis is er immers van afhankelijk.
Ook dit is waar, maar niet de hele waarheid. Het is enigszins ironisch dat juist Reinders deze kritiek formuleert, want daarmee geeft hij het enige mogelijke conceptuele kader op, waarbinnen het potentialiteitsargument waaraan hij zo'n waarde hecht, enige gelding kan hebben. Sociale betekenis kan niet volledig losstaan van ontologische status, maar is er ook niet volledig afhankelijk van.
Het is ermee als met een liefdesrelatie. Als je iemand gaat beminnen, is dat niet onafhankelijk van haar eigenschappen. Tegelijk is het vanaf het allereerste begin, zoals Frans Jacobs vaststelt, niet juist om te zeggen dat je haar bemint *om* haar eigenschappen. In dat geval zou je iemand met dezelfde eigenschappen immers in dezelfde mate liefhebben. Liefde is onherleidbaar particularistisch: je legt een relatie tussen jouw levensverhaal en dat van een ander, en de ander is daarbij niet het exemplaar van een soort. In de verdere ontwikkeling van de relatie wordt die relatieve onafhankelijkheid van eigenschappen sterker, zonder ooit helemaal volledig te worden. De partner verandert, zoals mensen veranderen; daarom verandert toch ook de relatie van karakter, en het kan ooit een grond worden om de relatie te beëindigen. Maar noodzakelijk is dat nooit. Zelfs als de ander haar beminnenswaardige eigenschappen de een na de ander verliest, bijvoorbeeld als gevolg van de ziekte van Huntington of van Alzheimer, hoeft dat de relatie niet definitief te ondermijnen, hoezeer ook de aard ervan zich wijzigt. Wat daarbij een rol speelt, is dat je je partner ziet, niet alleen zoals zij nu is, maar ook als identiek aan degene die zij was. De voortzetting van de relatie is de voortzetting van een gedeelde geschiedenis.
Relatieve onafhankelijkheid van eigenschappen kan ook bij anticipatie in plaats van retrospectief een rol spelen. Daarmee kom ik bij Mitchells observatie. In het normale patroon van interactie tussen mensen en baby's wordt de ontologische status van de baby's inderdaad systematisch overschat. Elk levensverhaal begint met een acte waarin anderen prominenter aanwezig zijn dan de hoofdpersoon. Ook van een pasgeboren baby is de moeder, en niet alleen zij, eigenlijk nog steeds "in verwachting". Toch is er een hoofdpersoon. Zoals sinds het pionierswerk van Piaget steeds beter bekend wordt, is het kind aanwezig in een actieve rol, waarnemend en verkregen informatie organiserend. In het begin verhoudt het zich nog alleen tot "dingen", niet tot anderen of tot zichzelf. Het "subjectief gezichtspunt" is iets dat zich in complexiteit en in het vermogen tot abstractie van het hier-en-nu geleidelijk ontwikkelt. Maar het is onmogelijk precies aan te geven wat er verandert en wanneer, en om het te laten veranderen, is de interactie essentieel. Er moet met dat kind gespeeld worden, er moet tegen gepraat, gelachen en gemopperd worden. Dat praten verschilt van praten tegen een pop, omdat de vervlochtenheid tussen levensverhalen die daarmee tot stand komt na enige tijd reëel, dat wil zeggen wederkerig, blijkt te zijn. Je zou er niet mee kunnen beginnen op het moment dat je zeker weet dat het reëel *is*, want dan begint het niet. Het element van anticipatie is dus om te beginnen overheersend, maar het is van meet af meer dan fictie. Allereerst is er steeds al een reële interactie die alleen geleidelijk van karakter verandert, en ten tweede verandert het karakter van die interactie juist door het

anticiperend gedrag. Het anticiperende en het reële element zijn zodoende onontwarbaar verknoopt, niemand kan ze op enig moment exact onderscheiden.
In deze ontwikkeling is de geboorte een beslissend moment. Weliswaar heeft met name de moeder ook daarvoor al een relatie tot de vrucht ontwikkeld die wel in hoofdzaak, maar niet uitsluitend bestaat uit anticipaties en projecties. Daarmee krijgt ook de foetus een relationele betekenis die enigszins boven zijn ontologische status uitgaat. Bij de geboorte veranderen vervolgens de eigenschappen van het kind in het geheel niet; maar toch is het voor de morele status van het kind een omslagpunt. Vanaf dat ogenblik treedt het immers in de publieke ruimte, iedereen kan het zien en voelen, zeggen op wie het lijkt, zich vertederen etc. Niet voor niets begint ieder van ons zijn levensjaren te tellen vanaf de geboorte: onze biografie begint wanneer we intreden in de biografie van anderen.
Reinders heeft nog een tweede objectie tegen dit beroep op de relationele betekenis van het kind. Het kan volgens hem het intuïtieve besef van toenemende beschermwaardigheid wel verklaren, maar niet rechtvaardigen. Stel immers dat er niemand op het kind zit te wachten, dat er niemand is die er de gebruikelijke gevoelens in investeert. Dan zou het die relationele betekenis en daarmee ook alle beschermwaardigheid missen. De feitelijke gevoelens van mensen kunnen de waarde van een individu niet bepalen, want die waarde heeft voor die gevoelens juist normerende kracht. Wat Reinders hier over het hoofd ziet, is dat de vormgeving van relaties tussen mensen voorgegeven patronen volgt, "levensvormen", die zowel biologisch als cultureel verankerd zijn. Relationele betekenis komt niet telkens opnieuw tot stand in de feitelijke interactie tussen mensen en elk nieuw mensenkind, maar door de gehele reeks van zulke interacties, die voor elk nieuw geval bepalend is. Zonder zo'n onderliggend patroon van betekenissen dat onze gevoelens structureert en onze gedragingen leidt, zouden we de wereld ook niet kunnen zien door de ogen van anderen: we zouden niet kunnen interpreteren wat we zagen.

De sociale betekenis van de zygote

Wat ik hiermee heb verdedigd is een zekere mate van particularisme ten aanzien van soortgenoten. Ook al zou de ontologische status van een pasgeboren baby niet significant verschillen van die van een pasgeboren kalf, dan zou de relationele betekenis van het eerste wezen voor ons, mensen, toch geheel anders zijn dan die van het tweede. Het particularisme is echter beperkt omdat het op universalisme geënt blijft: om van iets zinvol "mijn" te kunnen zeggen moeten we er immers toch bepaalde eigenschappen aan toekennen.
Daarom voegt deze particularistische benadering ook niets essentieels toe aan de bepaling van de morele status van de zygote. Er is geen biologisch en cultureel verankerd relatiepatroon tussen mensen en zygoten waarin zoiets als een relationele betekenis wordt geconstitueerd. Normaal gesproken weten we niet eens dat de zygote bestaat, alleen de IVP-techniek maakt het mogelijk dat soms te weten. Als die wetenschap ons met vreugde vervult, dan is dat enkel en alleen bij anticipatie. Je kunt een zygote niet liefhebben.
Ik wil hiermee niet ontkennen dat de intuïtie dat het menselijk embryo iets bijzonders is wijd verbreid is, en veelal sterk emotioneel gekleurd. Maar zo'n intuïtie is niet wat ik met sociale of relationele betekenis bedoel; dan zou ik met mijn beroep

daarop morele opvattingen zelf-bevestigend maken en immuun voor kritiek. Sociale betekenis moet fundamenteler geworteld zijn. Wanneer we aan de zygote intrinsieke waarde ontzeggen, verandert er in ons leven verder nauwelijks iets, met uitzondering van de embryologen onder ons. Als we de beschermwaardigheid van pasgeboren kinderen zouden opheffen, zou ons leven onherkenbaar veranderen.
Ons gedrag verraadt onze ideologie. Van de bevruchte eicellen gaat, zoals gezegd, meer dan de helft voor, tijdens of kort na de innesteling in de baarmoederwand verloren, in veel gevallen waarschijnlijk als gevolg van chromosomale defecten bij het embryo. Als de waarde van het leven van deze embryo's even groot zou zijn als die van het leven van pasgeboren kinderen, dan is dit een situatie die in moreel opzicht te vergelijken is met een kindersterfte van 50%. Het zou een gigantische inzet van onderzoeksinspanning en middelen rechtvaardigen om dat percentage terug te brengen. Dat bepleit echter niemand, ook het CDA niet. De "gelijke beschermwaardigheid van zygote en volwassen mens" zullen we dus, zoals zoveel gelijkheidsretoriek, met een korreltje zout moeten nemen.
Heeft een zygote dan helemaal geen sociale betekenis, mag je er alles mee doen wat je wilt? Zelfs met een lijk mag je niet maar alles doen. Daarvoor zijn twee redenen. De eerste is dat het stoffelijk overschot een sociale betekenis bij associatie heeft: de intrinsieke waarde van het levende lichaam werpt nog een schaduw op het dode. Vandalistische handelingen met lijken zijn niet schadelijk, maar ze zijn wel aanstootgevend; zij tonen een gebrek aan respect en piëteit, niet voor de doden, maar voor de levenden. Zulke redenen gelden ook voor de omgang met levende organismen, tenminste als zij, zoals bijvoorbeeld bomen, de afmetingen hebben om voor mensen drager van symbolische betekenis te kunnen zijn. (Voor morele status zijn afmetingen uiteraard niet relevant.) Ook de levende natuur houdt ons immers een spiegel voor waarin wij onszelf herkennen: organismen met een door de evolutie ingebouwde functionele organisatie. Om zulke redenen vond Kant wreedheid ten opzichte van dieren moreel kritiseerbaar, hoewel die volgens hem geen enkele morele status hadden. Daarin vergiste hij zich: wreedheid moet je vermijden ter wille van het dier zelf. Vandalisme tegen planten, lijken, placenta's, en pre-embryo’s ter wille van de gemeenschap waarbinnen die zaken bij associatie een symboolwaarde krijgen.
Als een menselijk lijk, of een levend organisme, echter gebruikt kan worden voor de realisering van een zwaarwegend menselijk belang, is symboolwaarde niet voldoende om dat gebruik te blokkeren. De tweede reden waarom je niet alles mag doen met een lijk, is dat de overledene waarde kan hebben gehecht aan wat er met zijn lichaam gebeurde. En aangezien de waarde van de vervulling van zijn projecten *voor hem* niet noodzakelijk afhankelijk is van het feit dat hij die vervulling ervaart - maar alleen daarvan dat het zijn projecten waren -, is het in zijn belang, het belang van de mens die hij was, dat zijn wensen gerespecteerd worden. Het pre-embryo heeft een lichamelijke continuïteit met een man en een vrouw, je mag het dus niet gebruiken zonder hun toestemming.
Mijn conclusie is deze. Volgens de MvT is er een plicht om het leven te ontzien vanaf (het begin van) de bevruchting. Mijn vraag is: een plicht ten opzichte van wie? Het kan geen plicht zijn ten opzichte van het pre-embryo zelf, want dat mist het daarvoor essentiële subjectieve gezichtspunt. Het zou dus een plicht tegenover derden moeten

zijn, maar die worden door handelingen met het pre-embryo niet geschaad, hoogstens gekwetst.
Het waardebegrip dat ik in mijn argumentatie heb verondersteld, zou je enigszins modieus het narratieve kunnen noemen; daarin zit zowel een verwijzing naar het subject van het levensverhaal dat daaraan waarde verleent, als naar de relaties waaraan het die waarde grotendeels ontleent. Dit narratieve waardebegrip is voor mij de kern van een humanistische ethiek. Wat eruit volgt is de verwerping van een wetticistische moraal die normen wil opleggen die niemand, geen mens en geen dier, ten goede komen. De Sabbath is er voor de mens, niet de mens voor de Sabbath.
De hoge morele toon van de pro life-retoriek, zoals die doorklinkt in de MvT en de recente CDA-rapporten, heeft op dit punt iets paradoxaals. Wat men fundamenteel wil verwerpen, is dat mensen zich een oordeel aanmatigen over de waarde van "het leven", en leven dat minderwaardig of waardeloos wordt geacht - het wordt graag in het Duits gezegd - vogelvrij verklaren. Daarmee zegt men op te komen voor het zwakke, het onvolmaakte, het weerloze. Ik ga er nu aan voorbij dat een beroep op een gelijkheidsbeginsel het probleem van de morele status niet oplost. "Alle leden van de morele gemeenschap zijn principieel gelijkwaardig", natuurlijk, maar dat beantwoordt de vraag niet wie de leden zijn, en waarom; ieder antwoord op die vraag is even "discriminerend" als elk ander.
Waar het mij nu om gaat is echter dat men een waardebegrip hanteert dat losgemaakt is van het subjectieve gezichtspunt van de betrokkene. Maar dat betekent dat men ten aanzien van de bescherming van de zwakken de zaak precies op zijn kop zet. Dat "waardeloos geacht leven bescherming wordt onthouden" krijgt zijn sinistere klank omdat het een beoordeling van de waarde van iemands leven vanuit het gezichtspunt van anderen suggereert. Dat men daarmee de humanistische positie fundamenteel vertekent komt vooral schrijnend tot uitdrukking waar men geestelijk en lichamelijk gehandicapte mensen met pre-embryo's, anencefalen en onomkeerbaar comateuze patiënten tot één categorie "bedreigde groepen" rekent. Maar zodra iemand tot een groep behoort die "bedreigd" kan zijn, laat staan tot een groep die zich bedreigd kan voelen, is zijn leven in de humanistische visie juist al beschermwaardig. De mensen die in rolstoelen tegen Peter Singer kwamen demonstreren toonden *daarmee* dat ze volgens zijn criteria een volledig recht op leven hadden, en dus aan het verkeerde adres waren.
Daarentegen houdt de formulering dat alle menselijk leven een gelijke waarde heeft helemaal geen bescherming in, als daarbij een derde-persoons waardebegrip wordt gehanteerd. Om daaraan een zin te geven, moeten we een kosmische hiërarchie aannemen, in de zin van de aristotelische teleologische metafysica, of van een scheppingstheologie. Goed-voor-een-mens betekent in zo'n kader in de kern niets anders dan goed-voor-een-boom. Bij zo'n teleologisch waardebegrip heeft de toekenning van subjectieve rechten echter helemaal geen zin. Men verdedigt dan niet "het recht op leven van iedereen, ook de zwakken", men huldigt veeleer de absolute norm dat "onschuldig" leven niet vernietigd mag worden, en die norm geldt voor iedereen, de drager van het leven zo goed als alle anderen. Dat het eerste-persoons gezichtspunt verwaarloosd wordt, blijkt inderdaad vooral daaruit dat de norm ook gebruikt wordt om te verbieden leven te beëindigen dat voor de betrokkene een ondraaglijke last is geworden. Het zijn dus juist de aanhangers van "de gelijke waarde van alle menselijk leven" die bereid zijn het belang van de mens

ook in uiterste nood op te offeren aan een derde-persoons oordeel over de waarde van zijn leven. Dat is de paradox.

Coda

Dankwoorden aan het eind van een inaugurele rede hebben iets obligaats, ik zal mij daarom beperken tot wat daar, naar ik aanneem, navoelbaar bovenuit gaat.
U, leden van het bestuur en het curatorium van de Stichting Socrates, is gelukt wat nog niemand was gelukt: een ethicus binnen de muren van de faculteit der geneeskunde van de UvA te brengen, zij het ook met de bescheiden taakomvang van één dagdeel. U hebt voor deze pionierstaak iemand gekozen die geen specialist is op het gebied van de gezondheidsethiek, maar zich even intensief met geheel andere terreinen van de praktische filosofie bezighoudt. Dat is een blijk van vertrouwen, dat mij soms bezwaart, maar waarmee ik mij steeds vereerd voel.
Ik sprak van een pionierstaak. Inderdaad is het mijn ambitie - ik zeg het maar openhartig - voor de gezondheidsethiek een bescheiden maar reële plaats te veroveren onder de vakken waarin binnen de medische faculteit van de UvA onderwijs wordt gegeven. Als we de huidige plaats vergelijken met het belang van ethische vragen voor de medische praktijk en met de aandacht daarvoor in de publieke discussie, valt immers de discrepantie in het oog.
Een jaar geleden, bij de kennismaking met het faculteitsbestuur, zei een bestuurslid tegen mij: "Zo, u komt ons dus de Humanistische Boodschap brengen." Mijn antwoord was: nee hoor, ik kom gewoon mijn vak doen. Ik bedoelde daarmee niet te verdonkeremanen dat ik dat vak beoefen vanuit een humanistisch perspectief; Koo van der Wal heeft onlangs nog eens overtuigend laten zien dat ethiek zonder levensbeschouwelijk kader gedoemd is oppervlakkig te blijven. Zo'n kader staat echter in de ethische argumentatie niet buiten discussie, maar wordt er voortdurend op zijn coherentie en vitaliteit in getoetst. (Zo denk ik dat wie nu nog wil verdedigen dat het menselijk leven bij de conceptie begint zich toch wat meer intellectuele moeite moet getroosten dan de MvT. Immers, ook de levensbeschouwelijk gekleurde ethiek kan de feiten niet negeren.) Mijn streven is dan ook om niet slechts nu en dan vrijblijvend het humanistische geluid te laten horen voor een kleine groep geïnteresseerden, maar studenten geneeskunde in het reguliere curriculum met de wijsgerige ethiek te laten kennismaken. Dat is geen overbodige luxe; wat eerstejaars studenten daar soms voor begrip van hebben, heb ik al eerder gedemonstreerd.
Dat ik met dit streven een zeker begin heb kunnen maken, heb ik geheel te danken aan Sjef Gevers, Louise Gunning, Hans Wendte en de andere leden van de vakgroep Sociale Geneeskunde. Niet alleen hebt u mij zo ontvangen dat ik mij van meet af aan thuis heb kunnen voelen in de tegelijk efficiënte en vriendschappelijke sfeer waarin u als team opereert, u hebt mij ook in dat team naar de mate van mijn mogelijkheden een serieuze taak gegeven.
Op het terrein van de gezondheidsethiek heb ik intellectuele verplichtingen jegens een groot aantal mensen; van sommigen van hen heb ik de naam het afgelopen uur al in een kleine eregalerij geplaatst. De belangrijkste naam heb ik echter nog niet genoemd: die van Trudy van Asperen. Vooral sinds wij gezamenlijk in 1985 de eerste inleidingscursus medische ethiek voor studenten medicijnen en filosofie hebben gegeven - mede door die combinatie een van de boeiendste onderwijservaringen uit

mijn docentenleven -, hebben wij over onderwerpen op dit terrein vele intensieve discussies gevoerd. Wat ik van die gesprekken in het bijzonder heb geleerd is het klassieke humanistische autonomie-beginsel te relativeren zonder het te verwerpen. Naar het juiste evenwicht heb ik ook vanmiddag gezocht. Ik dank u voor uw aandacht.

Literatuur

Algemeen

John Kleinig, *Valuing Life*, (Princeton U.P. 1991). Een recent overzicht van het probleem van de morele status van levende wezens: organismen, planten, dieren, mensen. Inventariseert en evalueert de gangbare argumenten doordacht en afgewogen.
Philip Mercer, *Sympathy and Ethics* (Oxford U.P. 1972). De rol van het inlevingsvermogen in de moraal, met speciale verwijzing naar Hume en Kant.
G.M. van Asperen, *Het Bedachte Leven* (Boom, Amsterdam 1993). Het zelf als actor, in de context van zijn eindigheid, zijn geschiedenis, zijn verbindingen met anderen.

De morele status van levende organismen

Kenneth Goodpaster, "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75 (1978) 308-325. Grondleggend artikel van de biocentrische traditie, met het klassieke argument voor de stelling dat levende organismen een eigen goed hebben. Grotendeels herdrukt in: Donald Scherer & Thomas Attig eds., *Ethics and the Environment* (Prentice Hall, Englewood Cliffs 1983).
Paul W. Taylor, *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics* (Princeton U.P. 1989). De grondigste argumentatie voor de biocentrische positie: alle levende organismen zijn "teleological centers of life" die ernaar streven hun goed te realiseren. (Conativisme.)
Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Blackwell, Oxford 1983). Hfdst. 8, "The moral standing of non-humans".
Wouter Achterberg, *Partners in de Natuur* (Van Arkel, Utrecht 1986). De Nederlandse bijdrage aan deze discussie. Voor het argument dat levende wezens een eigen goed hebben, zie pag. 29-30, 110-119. Zie ook "De intrinsieke waarde van de natuur", *Filosofie & Praktijk*, 10 (1989) 67-85, alsmede zijn inaugurele rede: *Humanisme zonder arrogantie, modern humanisme en ecocentrisme* (Landbouwuniversiteit Wageningen 1992).
J. Baird Callicott, "Animal Liberation: a Triangular Affair", *Environmental Ethics*, 2 (1980) 311-338. Fundamenteel artikel in de ecocentrische traditie. Grotendeels herdrukt in Scherer & Attig. Herdrukt in: *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (SUNY Press, Albany 1989) 15-38. Callicott ontkent dat intrinsieke waarde onafhankelijk is van het menselijk bewustzijn, vgl. ook zijn kritiek op Rolston in *Environmental Ethics*, 14 (1992) 129-143.
Elizabeth M. Harlow, "The Human Face of Nature: Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism", *Environmental Ethics*, 14 (1992) 27-42. Fraai

betoog, dat met behulp van post-Wittgensteinse kentheorie tot conclusies leidt die aan de mijne verwant zijn.
Frank de Roose, "Utilisme en Natuurbehoud", *Filosofie & Praktijk*, 9 (1988) 128- 142. Interessante kritiek op het door mij hier verdedigde "kathedraalargument" voor de waarde van de natuur: de natuur inspireert positief te waarderen ervaringsvormen.

De morele status van het pre-embryo

Carlos A. Bedate & Robert C. Cefalo, "The zygote: to be or not be a person", *Journal of Medicine and Philosophy*, 14 (1989), 641-645. Met commentaar van Thomas J. Bole III. De embryogenese wordt ook gestuurd door van de moeder afkomstige informatie.
Robert Edwards, "Ethics and embryology: the case for experimentation." In: Anthony Dyson & John Harris, eds., *Experiments on Embryos* (Routledge, London 1990). De pionier van IVF over de noodzaak van onderzoek, nu met aarzelingen over kweekembryo's. In dezelfde bundel zijn ook de artikelen van John Harris en Keith Ward interessant.
Norman M. Ford, *When did I begin?* (Cambridge University Press 1988). Antwoord: bij de innesteling, niet eerder. Biologisch buitengewoon grondig onderbouwd betoog van katholiek theoloog.
Michael Lockwood, "Warnock versus Powell (and Harradine); When does potentiality count?", *Bioethics*, 2 (1988) 187-213. Met commentaar van R.M. Hare, 214-226, en repliek van Lockwood, 343-352. Verdedigt dat een potentiële X als een X behandeld moet worden zodra hij/zij/het met de latere X identiek is. Hare en Lockwood weerleggen elkaar uitstekend.
Basil Mitchell, "The value of human life". In: Peter Byrne, ed., *Medicine, Medical Ethics and the Value of Life* (John Wiley, Chichester 1990) 34-46. Peter Singer, Helga Kuhse a.o., eds.. Embryo Experimentation (Cambridge University Press 1990). Verzameling artikelen, waarvan diverse van Karen Dawson, die vooral interessant zijn om het aangevoerde biologische feitenmateriaal. Het artikel van Stephen Buckle, "Arguing from Potential", oorspronkelijk verschenen in *Bioethics*, 1 (1988) 227-253, betoogt dat elke totipotente cel evenzeer een potentiële placenta als een potentieel menselijk individu is.

De Nederlandstalige discussie

J.S. Reinders, *De bescherming van het ongeboren leven* (Ten Have, Baarn 1993). Informatief en zeer leesbaar overzicht van de problematiek en van de verschillende argumentatiestrategieen. Verdedigt het potentialiteits-argument, erkent dat er een onafhankelijke reden nodig is om het waardevolle potentieel (het vermogen om een waarderend gezichtspunt in te nemen) te actualiseren, maar noemt die, voorzover ik zie, niet.

Rapporten

Zinvol Leven. Rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (Van Loghum Slaterus, 1988).

Erfelijkheid: wetenschap en maatschappij, over de mogelijkheden en grenzen van erfelijkheidsdiagnostiek en gentherapie (Gezondheidsraad, Den Haag 1989).
Emmy Jacobs, red. *De Bio-maatschappij, Een humanistische visie op de ethiek van het bio-medisch handelen* (Acco, Amersfoort/Leuven 1990) 45 e.v.
Mensen in Wording. Theologische, ethische en pastorale overwegingen bij de nieuwe voortplantingstechnieken en prenataal onderzoek. Rapport van de commissie Bio-medische Ethiek van het Deputaatschap en de Raad voor de Zaken van Kerk en Theologie van de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken in Nederland (1992).
Genen en Grenzen. Rapport van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA (1992). Hfdst. V over pre-implantatiediagnostiek.

Artikelen

Roger Burggraeve, "De Sacraliteit van het Menselijk Leven". In: Herman de Dijn, red. *Ingrijpen in het leven* (Universitaire Pers, Leuven 1988) 37-58. Vgl. ook Amold Burms, "Nieuwe Technieken en Verschuivende Betekenissen" in dezelfde bundel: een typisch communitair beroep op sociale betekenis.
G.M.W.R. de Wert, "Pre-implantatie diagnostiek, selectieve implantatie en ethiek." In dezelfde bundel, 75-112. Zie ook de Werts artikelen in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 79 (1987) 210-225; en *Tijdschrift voor Gezondheidsrecht*, 13 (1989), 74-94.
H.M. Kuitert, "De morele status van het embryo. De pauselijke instructie Donum Vitae." In: J.K.M. Gevers & J.M. Hubben, *Grenzen aan de zorg; zorgen aan de grens. Liber Amicorum voor Prof. dr. H.J.J. Leenen* (Samson, Alphen a/d Rijn 1990) 101-119. En in: G.M.W.R. de Wert & I.D. de Beaufort, red., *Op de drempel van het leven* (Ambo, Baam 1991) 48-72. Verdedigt het potentialiteitsargument.
E.M.H. Hirsch Ballin. "Overheid en medische ethiek." In: E.P. de Jong e.a., *Gezondheidszorginstelling, levensbeschouwing en ethiek* (Stichting Katholieke Universiteit 1993) 4-13. De CDA-opvatting over de waarde van het leven, toegepast op de problemen van euthanasie en van experimenten met embryo's.
J. Hustin e.a., "Pre-embryo, het prille begin". *Cahiers Bio-wetenschappen en maatschappij*, 16 (1993) nr. 3. O.m. een artikel van J.P.M. Geraedts over mogelijkheden van onderzoek met pre-embryo's en een gezondheidsrechtelijke beschouwing van Th.A.M. te Braake.
R.M. den Hartog, "Beleidsvorming over het omgaan met embryo's bij politieke en maatschappelijke dissensus." In: Anton Vedder & Frans Brom, *Ethiek en Beleid* (Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht, te verschijnen). Interessant overzicht van de politieke discussie. De argumentatie blijkt zelden verder te komen dan een rituele verwijzing naar "de intrinsieke waarde van het embryo". In deze bundel ook een pleidooi van S. Sevenhuijsen voor argumentatie o.g.v. sociale betekenis i.p.v. ontologische status.